LEX ORANDI

JEAN DANIELOU

BIBLE ET LITURGIE

LES ÉDITIONS DU CERF

BIBLE ET LITURGIE

DU MÊME AUTEUR

Platonisme et théologie mystique (Aubier).
Origène (La Table Ronde).
Sacramentum futuri (Beauchesne).
Le mystère du salut des nations (Le Seuil).
Le mystère de l'Avent (Le Seuil).

90

LEX ORANDI

Collection publiée sous la direction du Centre de Pastorale Liturgique

11

Jean DANIÉLOU, S. J.
Professeur à l'Institut Catholique de Paris

BIBLE ET LITURGIE

La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église

LES ÉDITIONS DU CERF
29, Boulevard Latour-Maubourg
PARIS
1951

DE CET OUVRAGE, IL A ÉTÉ TIRÉ
DIX EXEMPLAIRES SUR VELIN A LA
FORME B. F. K. DES PAPETERIES
DE RIVES, NUMÉROTÉS DE I A 10

Nihil obstat :
Paris, le 9 novembre 1950
J. GOUSSAULT, S. J.
Prov.

Imprimatur :
Paris, le 19 novembre 1950
P. BROT
v. g.

Introduction

La théologie définit les sacrements comme des signes efficaces. C'est le sens de l'adage scolastique : « Significando causant ». Mais en fait nos manuels modernes insistent presque exclusivement sur le second terme de cette définition. On étudie l'efficacité des sacrements, mais on s'occupe peu de leur signification. C'est précisément à cet aspect que seront consacrés les chapitres de ce livre. Ils auront pour objet la signification des rites sacramentels et d'une manière plus générale du culte chrétien. Il ne s'agit pas, dans cette étude, de satisfaire seulement notre curiosité. La question importe aussi à la pastorale liturgique. En effet, faute d'être compris, les rites des sacrements apparaissent souvent aux fidèles comme artificiels et parfois même choquants. C'est seulement en pénétrant leur signification qu'on leur rendra leur valeur.

Il n'en était pas ainsi dans l'Église ancienne. L'explication des rites sacramentels tenait une place importante dans la formation des fidèles. C'est ainsi que la semaine de Pâque, qui suivait le baptême et la communion donnés aux convertis dans la nuit du Samedi Saint, était consacrée à l'explication des sacrements à ceux qui les avaient reçus. Ethérie, qui a assisté, à la fin du IVe siècle, à Jérusalem, aux cérémonies du temps pascal, nous montre l'évêque, dans son dernier sermon de Carême, disant aux catéchu-

mènes : « Pour que vous n'estimiez pas que rien de ce qui se fait est sans signification, lorsque vous avez été baptisés au nom de Dieu, pendant les huit jours de Pâque, après la messe, on vous parlera dans l'église [1]» . Par ailleurs, à l'occasion de chaque fête de l'année liturgique, le sens en était commenté dans des sermons.

Notre étude s'appuiera essentiellement sur cet enseignement des premiers siècles chrétiens. Il s'agit donc d'une symbolique du culte chrétien d'après les Pères de l'Église. Nous étudierons successivement la symbolique des trois principaux sacrements : baptême, confirmation, eucharistie ; puis celle de la semaine et de l'année liturgique. Mais avant d'entrer dans le détail des interprétations patristiques, il nous faut préciser d'abord les principes dont elles s'inspirent. Cette symbolique en effet n'est pas livrée au caprice de chacun. Elle constitue une tradition commune qui remonte à l'âge apostolique. Et ce qui frappe dans cette tradition est son caractère biblique. Que nous lisions les catéchèses sacramentaires ou que nous regardions les peintures des catacombes, c'est ce caractère biblique qui nous frappe. Les figures des sacrements sont Adam au Paradis, Noé dans l'Arche, Moïse traversant la Mer Rouge. C'est la signification et l'origine de cette symbolique que nous avons d'abord à préciser.



Que les réalités de l'Ancien Testament soient des figures de celles du Nouveau, ceci est un principe de la théologie biblique. Cette science des correspondances entre les deux Testaments s'appelle la *typo-*

1. XLVI, 5 ; PÉTRÉ, (Sources chrétiennes), p. 231.

logie[1]. Il est bon d'en rappeler le fondement. Son point de départ se trouve dans l'Ancien Testament lui-même. Les Prophètes en effet ont annoncé au peuple d'Israël, au temps de sa captivité, que Dieu accomplirait pour lui dans l'avenir des œuvres analogues, et plus grandes encore, à celles qu'il avait accomplies dans le passé. Ainsi il y aura un nouveau Déluge qui anéantira le monde pécheur et où un reste sera préservé pour inaugurer une humanité nouvelle ; il y aura un nouvel Exode où Dieu libérera par sa puissance l'humanité captive des idoles ; il y aura un nouveau Paradis où Dieu introduira son peuple libéré[2]. Ceci constitue une première typologie qu'on peut appeler eschatologique, car ces événements à venir sont pour les prophètes ceux de la fin des temps[3].

Le Nouveau Testament n'a donc pas inventé la typologie. Il a seulement montré qu'elle était accomplie en la personne de Jésus de Nazareth[4]. En effet, avec Jésus, les événements de la fin, de la plénitude des temps, sont accomplis. Il est le Nouvel Adam avec qui les temps du Paradis futur sont arrivés. En Lui est déjà réalisée la destruction du monde pécheur que figurait le déluge. En Lui est accompli l'Exode véritable, qui libère le peuple de Dieu de la tyrannie du démon[5]. La prédication apostolique a utilisé la typologie comme argument pour établir la vérité de son

1. C'est le terme auquel se rallient aujourd'hui l'ensemble des exégètes. Voir J. Coppens, *Les Harmonies des deux Testaments*, p. 98.

2. Voir Jean Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p. 1-250.

3. Voir A. Feuillet, *Le messianisme du Livre d'Isaïe*, Rech. Sc. Rel., 1949, p. 183.

4. « La seule chose qui soit spécifiquement chrétienne dans l'exégèse patristique de l'Ancien Testament est l'application au Christ » (Harald Riesenfeld, *The Resurrection in Ezechiel* XXXVII *and in the Dûra-Europos paintings*, p. 22).

5. Harald Sahlin, *Zur typologie des Johannes evangeliums*, 1950, p. 8 et suiv.

message[1], en montrant que le Christ continue et dépasse l'Ancien Testament : « Ces choses sont arrivées en figure (τυπικῶς) et ont été écrites pour notre instruction » *(I Cor.*, x, 11*)*. C'est ce que saint Paul appelle la *consolatio Scripturarum* (*Rom.*, xv, 4).

Mais les temps eschatologiques ne sont pas seulement ceux de la vie de Jésus, ils sont aussi ceux de l'Église. Par suite la typologie eschatologique de l'Ancien Testament n'est pas seulement accomplie dans la personne du Christ, mais aussi dans l'Église. Il y a donc une typologie sacramentaire à côté de la typologie christologique. Cette typologie sacramentaire, nous la trouvons déjà dans le Nouveau Testament. L'*Évangile de Jean* nous montre dans la manne une figure de l'Eucharistie, la *Première aux Corinthiens*, dans la traversée de la Mer Rouge, une figure du baptême, *la Première Épître de Pierre*, dans le déluge, une autre figure du baptême. Par là est signifié que les sacrements continuent au milieu de nous les *mirabilia*, les grandes œuvres de Dieu, dans l'Ancien et le Nouveau Testaments[2] : Déluge, Passion, Baptême nous montrent les mêmes mœurs divines à trois époques de l'histoire sainte et sont eux-mêmes ordonnés au Jugement eschatologique.

Ainsi la typologie sacramentaire n'est qu'une forme de la typologie en général, de l'analogie théologique entre les grands moments de l'Histoire sainte. Mais dans le cas des sacrements, il y a un problème nouveau qui se pose. En effet les sacrements comprennent deux aspects. Il y a d'une part la réalité qui est accomplie. Et cette réalité est dans la continuité des œuvres de Dieu dans les deux Testaments. Mais il y a

1. Rendel Harris, *Testimonies*, I, p. 21.
2. Oscar Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, 2e éd., p. 114.

aussi le signe visible, eau, pain, huile, baptême, repas, onction, par le moyen duquel opère l'action de Dieu. C'est là, à proprement parler, le signe, le symbole sacramentel. Ce signe, comment faut-il l'interpréter ? A-t-il seulement la signification naturelle de l'élément ou du geste qu'il utilise : l'eau lave, le pain nourrit, l'huile guérit. Ou bien a-t-il une signification particulière ?

C'est ici que les études récentes sur l'histoire des origines liturgiques vont nous rendre service. Elles ont établi en effet qu'il ne fallait pas chercher l'origine des sacrements chrétiens dans le milieu hellénistique, comme on le faisait volontiers il y a une cinquantaine d'années, mais qu'ils se rattachent directement à la liturgie du judaïsme [1]. Nous avons donc à nous demander ce que signifiaient les signes utilisés dans la liturgie du judaïsme pour les Juifs du temps du Christ et pour le Christ lui-même. Or il est bien clair que l'esprit des Juifs et celui du Christ étaient entièrement modelés par l'Ancien Testament. Par suite c'est dans la signification pour l'Ancien Testament des différents éléments utilisés par les sacrements que nous avons le plus de chance de trouver ce qu'ils signifiaient pour le Christ et pour les Apôtres. Nous aurons donc là une typologie qui portera non plus seulement sur le contenu des sacrements, mais sur leur forme même et qui nous montrera que c'est à juste titre que nous les voyons figurés par l'Ancien Testament, puisque c'est pour cette raison qu'ils ont été choisis par le Christ.

Donnons de ceci quelques exemples. Nous interprétons généralement le rite du baptême, en y voyant une allusion à l'eau qui lave et purifie. Or tel ne semble pas être le sens le plus important du rite. Deux allu-

1. Voir en particulier W. O. E. Œsterley, *The Jewish background of the christian liturgy*, Oxford, 1925 ; Gregory Dix, *The shape of the liturgy*, Westminster, 1946.

sions bibliques nous mettent sur d'autres voies. D'une part l'eau du baptême est l'eau qui détruit, l'eau du jugement. Les eaux sont en effet pour la symbolique juive un symbole de la puissance de la mort. L'eau du baptême est aussi celle qui engendre la nouvelle créature. Ceci nous renvoie à la symbolique juive des eaux créatrices. Enfin le baptême juif peut avoir déjà contenu une allusion à la traversée de la Mer Rouge. Pour ce qui est de l'Eucharistie, le choix du pain et du vin paraît bien contenir une allusion au sacrifice de Melchisédech ; le cadre du repas, une allusion aux repas sacrés du judaïsme, figure du festin messianique ; le temps pascal une allusion au repas pascal, symbole de l'alliance du peuple et de Dieu [1]. On voit ainsi comment les gestes du Christ apparaissent chargés de réminiscences bibliques, qui nous en donnent la vraie signification.

Cette symbolique biblique apparaît donc comme constituant le fond primitif, celui qui nous donne la vraie signification des sacrements dans leur institution originale. Ensuite, en milieu hellénistique, d'autres symboliques se sont greffées sur ce premier fond, empruntées aux coutumes du monde grec. Ainsi l'imposition du signe de la croix, la *sphragis*, qui doit être interprétée primitivement dans la ligne de la circoncision juive, a-t-elle été ensuite comparée à la marque dont étaient signées les brebis, les soldats ou les prêtres. La colombe, allusion à l'Esprit de Dieu planant sur les eaux, a été considérée comme symbole de paix. Mais ces interprétations n'ont jamais recouvert entièrement le premier fond biblique que nous conservent les Pères. Ainsi leur théologie sacramentaire peut-elle être considérée comme essentiellement biblique.

1. On trouvera plus loin la justification de ces diverses affirmations.

Cette référence à la Bible a une double valeur[1]. D'une part elle constitue une autorité, qui justifie l'existence et la forme des sacrements, en montrant qu'ils ont été déjà préfigurés par l'Ancien Testament et qu'ils sont donc bien l'expression de modes constants de l'action divine. Et dès lors ils n'apparaissent pas comme des accidents, mais comme l'expression même du dessein de Dieu. Par ailleurs ces références à la Bible nous fournissent les symbolismes dans lesquels ont été d'abord conçus les sacrements. Ils nous en indiquent les diverses significations. Le Nouveau Testament en premier les définit avec des catégories empruntées à l'Ancien Testament. Ainsi la typologie sacramentaire nous introduit à une théologie biblique des sacrements, qui correspond à leur signification originelle et dont la théologie ultérieure poursuivra l'élaboration. La *sphragis* doit être interprétée dans la ligne de la théologie de l'alliance, le baptême dans celle du jugement et de la libération (= rédemption), l'Eucharistie dans celle du repas et du sacrifice.

On voit ainsi ce que signifie notre entreprise. Ce n'est pas la théologie personnelle des Pères qui nous intéresse. Ce qui nous paraît faire la valeur éminente de leur œuvre, c'est qu'à travers eux nous rejoignons la tradition apostolique dont ils sont les témoins et les dépositaires. Leur théologie sacramentaire est une théologie biblique. C'est cette théologie biblique que nous nous efforçons de retrouver. Et cela nous allons le demander aux Pères de l'Église, en tant qu'ils sont les témoins de la foi du christianisme primitif. Cette théologie biblique nous apparaît chez eux réfractée à travers la mentalité hellénistique. Mais cette mentalité n'affecte que la présentation. Que le Bon Pasteur des

1. Voir AUGUSTIN, *De cat. rud.*, III, 6 ; *P. L.* XL, 313.

baptistères apparaisse vêtu en Orphée n'empêche pas qu'il soit celui qu'Ezéchiel a annoncé et que Jean nous montre accompli dans le Christ.



Il nous reste à dire quelques mots des principales sources où nous trouvons cette théologie sacramentaire. La période des trois premiers siècles ne nous fournit que des témoignages fragmentaires, mais que leur antiquité rend particulièrement précieux. S'il fallait remonter à la plus ancienne origine des traités consacrés à la symbolique du culte, il faudrait peut-être partir de l'*Évangile de saint Jean*, s'il est, comme le pense Cullmann, une sorte de catéchèse pascale commentant les mystères du Christ à la fois par leurs préfigurations bibliques [1] et par leurs prolongements sacramentels. Mais nous n'avons à parler que des Pères de l'Église. Nous observons d'abord que les anciens rituels liturgiques contiennent souvent des indications théologiques. C'est ainsi que l'un des plus anciens, la *Tradition Apostolique*, d'Hippolyte de Rome, mentionne les interprétations de l'Eucharistie que l'évêque donnait aux nouveaux baptisés durant la nuit pascale avant de leur faire faire leur première communion [2].

Mais ces indications ne sont qu'occasionnelles. Plus importantes sont celles que nous trouvons dans des traités explicitement consacrés aux rites du culte. Nous possédons de Tertullien, un petit traité *Sur le baptême* [3]. C'est le plus ancien document où soient groupés de façon méthodique les différents aspects de la théologie baptismale. On y trouve une interprétation des figures du baptême dans l'Ancien Testament ;

1. *Urchristentum und Gottesdienst*, 2e Aufl., 1950, p. 38-115.
2. *Trad. Apost.*, 23 ; Botte (Sources chrétiennes), p. 54.
3. *P. L.*, 1, 1198-1224.

les différents rites sont énumérés avec leur signification. Ce traité, qui sera connu de Didyme l'aveugle, servira de modèle aux ouvrages ultérieurs. On s'étonnera peut-être de ne rien trouver d'équivalent relativement à l'Eucharistie. C'est que la discipline de l'arcane interdisait de révéler ce qui concernait les mystères. L'enseignement sur ce point n'a donc pas pu nous être conservé.

Le domaine peut-être le plus fourni à date ancienne est celui de l'année liturgique, c'est-à-dire essentiellement du temps pascal qui en constituait la principale fête. La date de Pâque avait soulevé des controverses. Ce fut l'occasion pour les auteurs d'écrire à ce sujet. Deux écrits sur la Pâque, d'Origène, ont été retrouvés récemment en Égypte. Malheureusement ils ne sont pas encore publiés. D'autre part la fête de Pâque, qui était aussi celle du baptême, était l'occasion de sermons dont certains nous ont été conservés. C'est ainsi qu'une *Homélie sur la Passion*, de Méliton de Sardes, a été retrouvée et publiée par Campbell Bonner [1]. C'est un texte capital sur la théologie pascale. De même une homélie, dont la substance au moins est d'Hippolyte de Rome, a été retrouvée par le P. Charles Martin parmi les *spuria* de saint Jean Chrysostome [2].

Mais ce ne sont là que données éparses. Le IVe siècle au contraire nous apporte des traités d'ensemble. Avec l'organisation du catéchuménat, l'usage se répand alors de donner aux nouveaux chrétiens une explication des sacrements qu'ils reçoivent. Or nous avons la chance de posséder quelques-unes de ces

1. *The Homily on the Passion*, by MELITO, Bishop of Sardis, edited by CAMPBELL BONNER, Studies and Documents, 1940.

2. Texte établi, traduit et annoté par Pierre NAUTIN, *Sources chrétiennes*, 1951. Voir Ch. MARTIN, *Un* περὶ τοῦ Πάσχα *de Saint Hippolyte retrouvé*, Rech. Sc. Rel., 1926, p. 148-167.

catéchèses sacramentaires données durant la semaine pascale. Elles seront pour nous la source la plus importante. Ces documents appartiennent d'ailleurs à des lieux et à des temps différents. Les principaux sont les *Catéchèses mystagogiques* de saint Cyrille de Jérusalem, le *De mysteriis* et le *De sacramentis* de saint Ambroise de Milan, les *Homélies Catéchétiques* de Théodore de Mopsueste et enfin la *Hiérarchie ecclésiastique* du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Nous les étudierons successivement.

Nous possédons sous le nom de Cyrille, évêque de Jérusalem au IVe siècle, une collection de vingt-quatre sermons adressés aux catéchumènes à Jérusalem [1]. Celles qui nous intéressent sont d'abord le sermon d'introduction, ou *procatéchèse*. Il a dû être prononcé le premier dimanche du Carême. Cyrille rappelle d'abord que le baptême exige une conversion et qu'il doit être reçu avec une intention droite. Il donne la signification des exorcismes. Il insiste sur l'importance de l'assiduité aux catéchèses. Il rappelle qu'on n'en doit pas divulguer le contenu aux non-chrétiens. Il donne des indications pratiques sur la manière dont il faut se tenir pendant les moments d'attente : en lisant ou en priant, mais à voix basse, pour ne pas gêner les autres. Il montre enfin quelle grande chose est le baptême et comme il importe de s'y bien préparer. Les deux premières catéchèses portent sur la pénitence et la miséricorde de Dieu. La troisième, importante pour nous, donne une doctrine générale du baptême. Cyrille explique qu'il comprend deux éléments, l'eau et l'Esprit. Il montre pourquoi l'eau a été choisie. Il explique le sens du baptême de Jean-Baptiste et les raisons pour lesquelles Jésus a été baptisé par lui. Les catéchèses suivantes commen-

1. *P. G.*, XXXIII, 331-1128.

tent le Symbole de la foi et contiennent peu d'éléments de théologie sacramentaire.

Viennent enfin les cinq catéchèses mystagogiques [1]. Leur attribution à Cyrille est contestée. Certaines raisons de critique externe donnent à croire qu'elles sont de Jean de Jérusalem, successeur de Cyrille. Mais ceci n'importe pas pour nous. Elles sont en tous cas un document du IVe siècle [2]. Cyrille s'adresse maintenant aux baptisés. Il leur explique pourquoi il a attendu ce moment pour leur expliquer la signification des rites sacramentels. Il fallait que ceux-ci restent entourés de mystère. Cyrille alors prend les rites les uns après les autres. Les deux premières catéchèses sont consacrées au baptême, la troisième à la confirmation, les deux dernières à l'Eucharistie. On remarquera que, pour chaque sacrement, Cyrille traite d'abord de ses figures dans l'Ancien Testament, puis de la symbolique des rites eux-mêmes, enfin des explications dogmatiques. Ces trois aspects se retrouvent de façon générale dans les autres catéchèses. Et de même aussi la méthode qui consiste à suivre le développement des rites.

Les Catéchèses de Cyrille de Jérusalem se situaient en Palestine au milieu du IVe siècle. Avec le *De Mysteriis* et le *De Sacramentis* de saint Ambroise, nous sommes à Milan et dans la dernière partie du siècle [3]. Les deux traités sont des catéchèses mystagogiques, analogues à celles de saint Cyrille. Ils traitent eux aussi des trois sacrements de l'initiation. Ces catéchèses ont été tenues durant la Semaine pascale, ainsi qu'en fait foi le début du *De Mysteriis* : « Le temps nous invite maintenant

1. Une édition du texte avec traduction par M. l'abbé CHIRAT paraîtra prochainement dans la collection *Sources chrétiennes*.

2. Voir W.-J. SWAANS, *A propos des Catéchèses mystagogiques attribuées à saint Cyrille de Jérusalem*, Muséon, 1942, p. 1-43.

3. Texte établi, traduit et annoté par Bernard BOTTE, O. S. B., *Sources chrétiennes*, 1950.

à parler des sacrements. Si nous avons jugé bon avant le baptême d'en insinuer quelque chose aux non-initiés, c'était plutôt introduction, qu'explication. Nous pensons d'ailleurs que la lumière des sacrements s'est répandue mieux en étant inopinée que si quelque discours l'avait précédée » (I, 2 ; BOTTE, 108). Nous retrouvons la même idée que chez Cyrille : les sacrements doivent garder jusqu'au bout leur caractère mystérieux.

La relation des deux ouvrages a posé un problème difficile. Tout le monde est d'accord pour voir dans le *De Mysteriis* une œuvre de saint Ambroise. En est-il de même pour le *De Sacramentis ?* Contre l'authenticité, divers arguments ont été apportés : absence d'attribution à Ambroise par les manuscrits, style très inférieur à celui d'Ambroise, différences pour certains rites : la *sputatio* et la prière *ad orientem* se trouvent dans le *De Mysteriis*, non dans le *De Sacramentis* ; enfin le *De Mysteriis*, conformément à la loi de l'arcane, ne divulgue pas les paroles du baptême, de la consécration et du Pater, alors que tout ceci se trouve dans le *De Sacramentis*. Mais par ailleurs, les ressemblances sont si considérables, que la critique est maintenant unanime à voir dans les deux ouvrages l'œuvre d'Ambroise [1].

Reste à expliquer les différences. Dom Morin en a donné une explication qui paraît s'imposer. C'est que le *De Mysteriis* serait une œuvre littéraire destinée par Ambroise à la publication, tandis que le *De Sacramentis* nous donnerait les notes prises durant la catéchèse par un auditeur. Ceci explique d'abord l'absence

1. Voir G. MORIN, *Pour l'authenticité du De sacramentis et de l'Explanatio fidei de saint Ambr.*, Jahr. Lit. Wiss., VIII, 1928, p. 86-106 ; O. FALLER, *Ambrosius, der Verfasser von de Sacramentis*, Z. K. T., 1940, 1-14 ; 81-101 ; R. H. CONNOLLY, *The De sacramentis work of S. Ambrosius*, Oxford, 1942.

d'attribution : il s'agit d'un document conservé pour servir à l'usage ordinaire dans l'Église de Milan. Le style est négligé, parce que nous sommes en présence de notes qui ont l'allure parlée de l'instruction. La loi de l'arcane n'avait plus de raison d'être observée dès lors qu'il s'agissait de textes à l'usage de l'Église et non destinés à la publication. Enfin la disparition des deux rites de la *sputatio* et de la prière à l'orient s'explique par le fait que, ces deux rites étant tombés en désuétude, on les ait supprimés d'un recueil considéré comme le rituel ordinaire. On peut donc considérer le *De Mysteriis* comme un abrégé du *De Sacramentis* à l'usage du public.

Les premiers chapitres traitent du baptême. Ambroise y parle à la fois, à la différence de Cyrille, de la doctrine générale et de la symbolique des rites. Il insiste spécialement sur les figures de l'Ancien Testament. Plusieurs usages particuliers à Milan apparaissent, en particulier celui du lavement des pieds, après le baptême, qu'Ambroise défend contre l'usage romain (*De Sacr.*, III, 4-7 ; BOTTE, 73-74). Ce qui concerne la confirmation est assez bref. Les derniers chapitres sont relatifs à l'Eucharistie. Ici encore Ambroise insiste longuement sur les figures, Melchisédech et la manne en particulier. Comme Cyrille il donne un commentaire du *Pater*. Comme Cyrille encore, il expose avec netteté la réalité de la transsubstantiation. A la fois dogmatiques et mystiques, les deux ouvrages ambrosiens sont du plus haut intérêt pour la théologie du culte chrétien.

Les *Homélies catéchétiques*, de Théodore de Mopsueste, nous conduisent à Antioche, à peu près à l'époque de saint Ambroise. Mgr Devreesse pense qu'elles ont pu être prononcées en 392. Nous ne les possédons que dans une traduction syriaque, dont la découverte est récente. C'est en 1933 qu'Alfred

Mingana en donna une traduction anglaise[1]. Le texte syriaque, accompagné d'une traduction française du R. P. Tonneau, O. P., et d'une introduction de Mgr Devreesse, vient seulement d'être édité[2].

L'ouvrage commence par dix Homélies qui sont un commentaire du Credo, parallèle aux homélies de Cyrille de Jérusalem. Elles sont un document précieux pour nous faire connaître la théologie de Théodore, ainsi que l'a montré Mgr Devreesse. La onzième homélie porte *Sur le Pater*. Elle précède les homélies sacramentaires, alors que chez Ambroise le commentaire du *Pater* les suivait. Puis viennent trois homélies *sur le baptême* et deux *sur la messe*, qui constituent la catéchèse mystagogique proprement dite. A la différence de l'usage des églises de Jérusalem et de Milan, l'explication des sacrements paraît avoir été donnée avant leur réception.

La symbolique sacramentaire de Théodore présente plusieurs aspects caractéristiques. Monseigneur Devreesse, dans son Introduction, parle à plusieurs reprises de « typologie ». En réalité ce qui frappe plutôt, si on compare Théodore à saint Cyrille de Jérusalem et surtout à saint Ambroise, c'est l'absence presque complète de toute typologie empruntée à l'Ancien Testament. Il y a toutefois une exception. Si Théodore ignore les figures baptismales du Déluge ou de la traversée de la Mer Rouge, le thème adamique apparaît à plusieurs reprises, en particulier à propos des rites préparatoires : examen, exorcismes, etc... Le parallélisme de la situation d'Adam au jardin et de celle du catéchumène dans le baptistère domine la représentation de Théodore. Mais ceci est une

1. *Commentary of T. of M. on the Sacraments of Baptism and Eucharist*, Woodbrooke Studies VI, Cambridge, 1933.

2. *Les Homélies catéchétiques de T. de M.*, Cité du Vatican, 1949.

exception. L'ensemble de sa symbolique sacramentaire est fondé sur le parallélisme de la liturgie visible et de la liturgie invisible. Nous sommes dans la ligne de l'*Épître aux Hébreux*. On peut bien parler de typologie, mais en précisant qu'il s'agit davantage de la relation des choses visibles aux choses invisibles, que des choses passées aux choses futures, ce qui serait le vrai sens du mot. D'ailleurs Théodore se réfère à l'*Épître aux Hébreux* dès sa première catéchèse : « Tout sacrement est l'indication en signes et symboles des choses invisibles et ineffables » (XII, 2) et il cite *Hebr.*, VIII, 5 et X, 1. Il développe cela en particulier à propos du sacrifice eucharistique, qui est pour lui participation sacramentelle au sacrifice céleste [1]. Et ceci nous amène à remarquer que le platonisme sacramentaire de Théodore est la conséquence même de son littéralisme exégétique. Dès lors qu'il se refuse à voir une correspondance entre les réalités historiques, en rejetant la typologie, il est amené à interpréter la symbolique sacramentaire dans le sens vertical de la correspondance des choses visibles aux choses invisibles.

Cet aspect n'est toutefois pas le seul : symboles des réalités célestes, les sacrements sont aussi pour Théodore une imitation rituelle des actions historiques du Christ. Nous retrouvons un autre aspect fondamental de la théologie sacramentaire. Elle présente toutefois chez Théodore un caractère spécial. Au lieu de comparer seulement les ensembles, il s'efforce d'établir des correspondances entre les détails des rites et ceux des récits évangéliques : la procession de l'offertoire figure le Christ conduit à sa Passion,

1. Francis J. REINE, *The Eucharistic doctrine and liturgy of the mystical Catecheses of T. of M.*, Washington, 1942 ; J. LÉCUYER, *Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon T. de M.*, Rech. Sc. Rel., 1949, p. 481-517.

les offrandes placées sur l'autel figurent le Christ placé dans son tombeau (xv, 25), les nappes de l'autel sont les linges de l'ensevelissement, les diacres qui entourent l'autel sont la figure des anges qui gardaient le tombeau (xv, 27). Nous sommes à l'origine d'un type d'interprétation qui connaîtra une trop grande fortune en Orient (on le retrouve chez Nicolas Cabasilas) et en Occident avec Amalaire. Il s'apparente à la typologie matthéenne. Il correspond bien à un des aspects du tempérament de Théodore, son souci de s'en tenir aux réalités concrètes. Mais on en voit tout l'artificiel. Théodore lui-même se heurte à des absurdités, quand, par exemple, il est gêné pour établir une comparaison entre les diacres qui accompagnent la procession de l'offrande et les soldats romains qui accompagnent Jésus au Golgotha (xv, 25).

La *Hiérarchie ecclésiastique* du Pseudo-Denys ne nous éloigne pas du domaine syrien [1]. Elle se situe seulement deux siècles plus tard. C'est en effet un des résultats de la découverte des *Homélies* de Théodore de Mopsueste que de nous permettre de déterminer de façon plus précise le milieu auquel se rattachent les écrits aréopagitiques. On sait les discussions auxquelles la recherche de leur origine à donné lieu. Si personne ne les rattache plus, comme le faisait encore Mgr Darboy, au converti de saint Paul, le P. Pera croyait pouvoir les rapprocher des écrits des Pères Cappadociens [2]. Déjà pourtant le P. Stiglmayr, s'il avait tort de les attribuer à Sévère d'Antioche, avait bien vu que leur lieu d'origine était la Syrie [3]. Or les rapprochements frappants, aussi bien dans l'ordre des

1. *P. G.*, I, 585 A- 1120 A. Traduction française et Introduction de Maurice de Gandillac, Paris, 1943.

2. *Denys le Mystique et la Théomachia*, R. S. P. T., 1936, p. 5-75.

3. *Der sogenannte D. Areopagiticus und Severus von Antiochen*, Scholastik, 1928, p. 1-27 ; 161-189.

rites que dans celui de leur symbolisme, qui existent entre les *Homélies* et la *Hiérarchie*, rendent aujourd'hui cette localisation certaine.

L'œuvre toutefois présente des caractères particuliers. En premier lieu, il ne s'agit pas d'une catéchèse élémentaire, adressée aux catéchumènes, comme celles dont nous avons parlé jusqu'à présent. Dans un passage en effet, après avoir rappelé les rites de la communion, l'auteur écrit : « Et maintenant, bel enfant, après ces images pieusement subordonnées à la vérité divine de leur modèle, je vais parler pour l'instruction spirituelle des nouveaux initiés » (428 A). Suivent un certain nombre d'explications, puis l'auteur continue : « Mais laissons aux imparfaits ces signes qui, comme je l'ai dit, sont peints magnifiquement sur les murs des sanctuaires ; ils suffiront à nourrir leur contemplation. Pour nous, dans la sainte communion, remontons des effets aux causes » (428 C). Il paraît bien que le Pseudo-Denys distingue une catéchèse élémentaire, dans laquelle, il se met à la portée des nouveaux baptisés et qu'il ne fait qu'effleurer en passant, et une théologie plus approfondie destinée à des âmes avancées et qui est proprement son objet.

Un autre caractère de la *Hiérarchie* est que sa symbolique se rattache à un état plus évolué de la liturgie. Déjà, en ce qui concerne les rites de l'Eucharistie, nous rencontrons des allusions à l'encensement de l'autel, à la procession autour de l'assemblée. Nous sommes dans la liturgie byzantine. Denys insiste longuement sur la confirmation et les saintes huiles, qui tiennent peu de place chez Ambroise ou Théodore. Surtout, après les trois sacrements de l'initiation, il parle de l'ordination sacerdotale, de la consécration des vierges, des rites des fiançailles. Or de tout ceci il n'était nullement question chez les auteurs précé-

dents. Nous ne sommes plus en présence d'une initiation aux nouveaux baptisés pour qui ces allusions n'auraient pas eu de sens. Et par ailleurs l'état de la liturgie est beaucoup plus évolué.

L'orientation symbolique, qui apparaissait déjà chez Théodore, devient très accusée. Non seulement il n'est pas fait allusion aux figures de l'Ancien Testament, mais on y rencontre à peine de rappels du Nouveau. La typologie selon laquelle les sacrements apparaissent comme un moment de l'histoire sainte, préfigurés par l'Ancien Testament et figure du Royaume à venir, fait place à une symbolique mystique, où les réalités sensibles sont l'image des réalités intelligibles. A l'attente eschatologique des premiers siècles a fait place la contemplation du monde céleste. Et l'on comprend dès lors pourquoi l'auteur va chercher tout naturellement chez le néo-platonicien Proclus les formes d'expression qui exprimeront sa vision du monde [1].

Les catéchèses mystagogiques sont les documents les plus importants pour la théologie du culte. Elles ne sont pas les seuls. En effet d'une part nous rencontrons dans des ouvrages divers des passages se rapportant à la symbolique sacramentaire. C'est ainsi, pour ne citer que deux exemples, que le *De Trinitate*, de Didyme l'aveugle, contient un passage sur les figures du baptême [2] et le *Traité du saint-Esprit*, de saint Basile, un commentaire symbolique de tout un ensemble de rites, prière à l'orient, station debout de la prière, etc... [3] Mais surtout les Catéchèses mystagogiques ne concernent que les sacrements. Or le culte chrétien

1. Hugo Koch, *Pseudo-Dionysios in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mayence, 1900.

2. II, 12-14 ; *P. G*, XXXIX, 668-717.

3. XIV ; Pruche (Sources chrétiennes) 162-167 ; XXVII ; Pruche, 232-240.

contient d'autres rites, qui sont chargés aussi de signification. Tel est en particulier le cycle liturgique des fêtes. Or ici encore nous sommes en possession de précieux documents qui sont les homélies prononcées à l'occasion des principales fêtes de l'année. Il est impossible d'en donner une énumération complète. Nous indiquerons seulement quelques textes.

En ce qui concerne le milieu oriental, un groupe surtout s'impose à notre attention, celui des Cappadociens. Nous possédons, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Grégoire de Nysse, des homélies liturgiques qui contiennent des éléments de grande valeur. Du premier il faut surtout citer les *Homélies sur la Nativité, sur l'Épiphanie, sur la Pentecôte, sur la Pâque* [1]. Celles de Grégoire de Nysse, moins célèbres, sont aussi remarquables. Outre trois *Homélies sur Pâque* et une *sur la Pentecôte*, nous avons une brève homélie *sur l'Ascension*, qui apparaît alors comme fête distincte, une *sur le Baptême du Christ*, une enfin *sur Noël* [2]. Tous ces textes sont remplis d'interprétations symboliques.

L'occident n'est pas moins riche en ce genre. Nous avons conservé de Zénon, évêque de Vérone, au milieu du IVe siècle, une série de brefs *tractatus* sur Pâque, qui contiennent des données typologiques [3]. Gaudence, évêque de Brescia au Ve siècle, a laissé aussi une série de *Sermons sur le Temps pascal* [4]. L'œuvre de saint Augustin contient plusieurs sermons portant sur les fêtes liturgiques, en particulier sur Pâque et la Pentecôte. Enfin, pour ne citer que les noms les plus impor-

1. *P. G.*, XXXVI, 312-452 ; 608-664.

2. *P. G.*, XLVI, 578-702 ; 1128-1149. Voir Jean DANIÉLOU, *Le mystère du culte dans les Homélies liturgiques de saint Grégoire de Nysse*, Festgabe Casel, 1951.

3. *P. L.*, XI, 500-508.

4. *P. L.*, XX, 843-920.

tants, nous avons de saint Léon le Grand, une collection d'homélies qui commentent l'ensemble de l'année liturgique [1].

A côté des homélies, et seulement en ce qui concerne le temps pascal, nous avons à consulter aussi les *Lettres festives* que les évêques d'Alexandrie avaient l'habitude d'envoyer à leurs ouailles au début du Carême et qui sont la forme primitive des mandements. Les plus anciennes sont celles de saint Athanase[2]. Il en existe aussi un recueil de saint Cyrille d'Alexandrie [3].

Ce bref résumé peut nous donner une idée des sources principales de la symbolique liturgique dans les premiers siècles chrétiens. Il atteste aussi la place importante que tient cet enseignement mystagogique, aussi bien dans la catéchèse que dans la prédication. C'est qu'en effet la vie du christianisme ancien est centrée autour du culte. Celui-ci n'est pas considéré seulement comme un ensemble de rites destinés à sanctifier la vie profane. Les sacrements apparaissent comme les événements essentiels de l'existence chrétienne et de l'existence tout court, comme le prolongement des grandes œuvres de Dieu, dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau. En eux s'inaugure une création nouvelle qui introduit déjà le chrétien dans le Royaume de Dieu.

1. Texte et traduction de Dom DOLLE, *Sources chrétiennes*, 1949.
2. *P. G.*, XXVI, 1360-1444.
3. *P. G.*, LXXVII, 402-981.

LIVRE PREMIER

LES SACREMENTS

CHAPITRE I

LA PRÉPARATION

Nous commencerons l'étude des grandes unités liturgiques par le baptême. C'est lui en effet qui inaugure la vie chrétienne. On sait qu'il était au IVe siècle généralement donné durant la nuit du samedi au dimanche de Pâque. Mais en réalité les cérémonies du baptême commencent dès le début du Carême. C'est alors que les candidats s'inscrivent et que s'inaugure la préparation immédiate. Jusque-là ils étaient simples catéchumènes. Et on sait que cette période de préparation lointaine pouvait durer longtemps. Les Pères protestèrent souvent contre ceux qui « retardaient » ainsi leur entrée dans l'Église. A partir de leur inscription au début du Carême, les candidats constituent un groupe nouveau, les φωτιζόμενοι, « ceux qui entrent dans la lumière. » Les cérémonies de ces quarante jours forment un seul ensemble, que le rituel actuel rassemble d'ailleurs en une seule cérémonie.



Cette préparation est introduite par le rite de l'inscription. Nous le trouvons ainsi décrit par Éthérie dans son *Journal de voyage* : « Celui qui

donne son nom le donne la veille du Carême et un prêtre note tous les noms. Le lendemain, début du Carême, jour où commencent les huit semaines, on place pour l'évêque un siège au milieu de l'église majeure, c'est-à-dire du Martyrium. Puis on amène un à un les candidats. Si ce sont des hommes, ils viennent avec leurs parrains ; si ce sont des femmes avec leurs marraines. Alors, pour chacun, l'évêque interroge les voisins de celui qui est entré en disant : Mène-t-il une vie honnête ? Respecte-t-il ses parents ? N'est-il pas adonné à l'ivresse et au mensonge ? Si le candidat est reconnu sans reproche par tous ceux qu'on a interrogés en présence des témoins, l'évêque note lui-même de sa main son nom. Mais s'il est accusé de quelque point, l'évêque le fait sortir en disant : Qu'il s'amende et, quand il sera amendé, qu'il accède au baptême ». (*Per. Eth.*, 45 ; PÉTRÉ, p. 255-257).

On voit en quoi consiste la cérémonie : le candidat a donné la veille son nom à un diacre ; le lendemain, il se présente accompagné de son parrain ; il subit une sorte d'examen qui permet de s'assurer de ses dispositions [1] ; l'évêque alors l'inscrit officiellement sur les registres. Le rite décrit par Ethérie est celui de Jérusalem. Il est analogue à Antioche, ainsi qu'en témoigne Théodore de Mopsueste : « Celui qui désire accéder au saint Baptême, qu'il se présente à l'Église de Dieu. Il sera reçu par celui qui est préposé à cela, selon l'usage établi que soient inscrits ceux qui accèdent au baptême. Il s'informera de ses mœurs. Cet office est rempli, pour ceux qui sont baptisés, par ceux qu'on appelle garants. Celui qui est préposé à

1. Cet examen est déjà mentionné dans la *Tradition Apostolique*, d'Hippolyte de Rome (20 ; BOTTE, p. 47-48). Saint Augustin explique excellemment comment il doit être fait (*De catech. rud.*, 9 ; *P. L.*, XL, 316-317).

cela inscrit dans le Livre de l'Église et joint dans le Livre à ton nom celui aussi du témoin. Il faut, quand on plaide un procès, que se tienne debout celui qui est accusé. Tu te tiendras les mains étendues dans l'attitude de celui qui prie et tu gardes le regard abaissé. Pour cette raison, tu te dépouilles de ton habit extérieur et tu te tiens pièds nus. Tu te tiens debout sur des tissus de poil » (*Hom. Cat.*, XII, 1 ; TONNEAU, 323)[1].

La signification littérale de ces rites est claire. Ce qui nous intéresse est l'interprétation que les Pères en ont donnée. L'examen qui précède l'inscription et où les titres du candidat sont discutés, signifie pour Théodore de Mopsueste que Satan à ce moment « s'efforce de plaider contre nous, sous prétexte que nous n'avons pas le droit de sortir de sa domination. Il dit que par succession depuis le chef de notre race nous lui appartenons » (XII, 18). Contre lui, « il faut nous hâter d'aller devant le juge établir nos titres et montrer qu'en droit nous ne relevons pas de Satan dès le commencement, mais de Dieu qui nous façonna à son image » (XII, 19)[2]. Et Théodore compare cette « tentation » à la scène où Satan « essaie de détourner le Christ par ses ruses et ses tentations » (XII, 22). L'attitude même du candidat est symbolique : il est vêtu simplement d'une chemise et pieds nus, « afin de manifester la servitude où le diable le tenait captif et d'exciter la pitié du juge » (XII, 24).

Cette interprétation fait apparaître dès le début

1. Voir une description parallèle dans Ps.-DENYS, *Hier. Eccl.*, 393 D-396 A.

2. « La justification de cette idée peut être trouvée chez Paul, quand il dit qu'au baptême le Christ détruit pour nous le *chirographum mortis*, le droit que Satan revendique sur nous (*Col.*, II, 14), car cela paraît bien la première introduction des idées juridiques dans la Théologie du baptême. » (J.-H. CREHAN, *Early christian baptism and the creed*, Londres, 1948, p. 104.

l'un des thèmes de la théologie baptismale, qui est le conflit avec Satan. L'ensemble des rites baptismaux constitue un drame où le candidat, qui jusque-là appartenait au démon, va s'efforcer de lui échapper. Ce drame commence avec l'inscription et ne s'achèvera, comme nous le verrons, qu'avec le baptême lui-même. Par ailleurs, nous remarquerons que Théodore met l'épreuve à laquelle est soumis le candidat en relation avec la tentation d'Adam d'une part, celle du Christ de l'autre. Nous sommes en pleine typologie biblique. Il y a peut-être une relation entre la tentation du Christ et la tentation d'Adam dans l'*Évangile selon Saint Marc*, où le Christ est présenté comme le Nouvel Adam dominant les bêtes sauvages et servi par les anges (*Mc.*, I, 13)[1]. La tentation du candidat au baptême à son tour est une participation à la tentation du Christ. Par là, lui aussi s'oppose au premier Adam. Ce parallélisme de la scène du Paradis et de celle du baptême, avec au milieu celle de la vie du Christ, va reparaître tout au long de la catéchèse baptismale. Nous remarquerons que l'Évangile de la Tentation est encore aujourd'hui dans la liturgie romaine celui du premier dimanche de Carême. Ceci doit être interprété en relation avec le fait que ce dimanche était celui de l'inscription.

Un détail donné par Théodore de Mopsueste mérite quelque attention. Le candidat, en Syrie, était, durant l'examen, debout sur un tissu de poil, un cilice. Le trait reparaîtra au moment de la renonciation à Satan. On le retrouve dans la liturgie africaine [2]. Il a été étudié par Johannes Quasten [3]. Il

1. Voir U. HOLZMEISTER, *Jesus lebte mit den wilden Tieren*, Vom Wort des Lebens, Festschrift Meinertz, 1951, p. 84-92.

2. QUODVULTDEUS, *De Symbolo ad Catech.*, I, 1 ; *P. L.*, XL, 637.

3. Johannes QUASTEN, *Theodor of Mopsuestia on the exorcism of cilicium*, Harv. Théol. Rev., 1942, p. 209-219.

semble que le sens primitif soit celui de la pénitence. On rencontre en effet des pratiques analogues dans les mystères d'Éleusis. Et d'ailleurs Théodore indique ce symbolisme. Mais par ailleurs le rite a pris un autre sens en relation avec l'interprétation des rites baptismaux dans une symbolique adamique. Les tissus de poil sont apparus comme une figure des « tuniques de peau » (*Gen.*, III, 21) dont Adam fut revêtu après la chute et qui signifiait sa déchéance. Désormais le candidat foule aux pieds ces tuniques de peau. C'est à quoi Théodore fait allusion, quand il parle des anciens péchés, figurés par les tissus de poil.

A l'examen succédait l'inscription proprement dite. Celle-ci, à son tour, est commentée symboliquement. Dans son *Sermon contre ceux qui retardent leur baptême*, destiné précisément à inviter les catéchumènes à se faire inscrire, Grégoire de Nysse écrit : « Donnez-moi vos noms pour que je les inscrive avec de l'encre. Le Seigneur, lui, les gravera sur des tables incorruptibles, les inscrivant de son propre doigt, comme jadis la Loi des Hébreux » (*P. G.*, XLVI, 417 B). L'inscription visible dans le registre de l'Église figure l'inscription sur les tables célestes des noms des élus [1]. Théodore de Mopsueste consacre toute une homélie au commentaire de *l'inscriptio*. Comme pour Grégoire de Nysse l'inscription sur les registres figure l'inscription dans l'Église céleste : « Vous qui vous présentez au baptême, celui qui est préposé à cet effet vous inscrit dans le Livre de l'Église, en sorte que tu saches que dès maintenant tu es inscrit

1. La conception des tables célestes où sont inscrits les noms des élus vient d'*Exode*, XXXII, 32. Elle est courante dans l'Apocalyptique juive. On la trouve dans le Nouveau Testament (*Luc*, X, 20 ; *Apoc.*, III, 5) et dans l'Apocalyptique chrétienne (*Apoc. Pierre* ; R. O. C., 1910 p. 117). Sur les origines de cette conception, voir Geo WIDENGREN, *The ascension of the Apostle and the heavenly Book*, Upsala, 1950.

au ciel où ton garant a grand soin de t'apprendre à toi, étranger en cette ville et qui viens récemment d'y accéder, tout ce qui regarde la vie dans cette cité, afin que tu t'y habitues » (XII, 16 ; TONNEAU, 348-349).

Donc, le premier dimanche du Carême, les candidats ont été examinés et inscrits. Les quarante jours qui suivent sont un temps de retraite :« A partir de ce jour, écrit Cyrille de Jérusalem, détourne-toi de toute occupation mauvaise. Ne profère pas de paroles inconvenantes » (*P. G.*, XXXIII, 348 A). Mais « élève les yeux de ton âme et contemple les chœurs angéliques et le Seigneur de l'univers assis sur son trône, avec son Fils à sa droite et l'Esprit à ses côtés » (XXXIII, 357 A). Tout ce temps doit être consacré à la préparation du baptême : « Si le jour de tes noces était proche, laissant là tout le reste, ne serais-tu pas tout entier à la préparation du festin ? Tu vas consacrer ton âme à son Époux céleste. Ne laisseras-tu pas ces choses corporelles pour gagner les spirituelles » (XXXIII, 345 A). Cette préparation consiste d'une part à fortifier la foi contre les attaques de l'erreur : c'est le but des catéchèses. Et par ailleurs c'est un temps de purification où « la rouille de l'âme doit être éliminée pour que reste seulement le métal authentique » (357 A).

Pendant ce temps, les catéchumènes viendront tous les jours à l'église, à l'heure de Prime. Cette cérémonie quotidienne comprend d'abord un exorcisme. Ethérie nous dit : « L'habitude ici est que ceux qui doivent être baptisés viennent tous les jours pendant le Carême, et d'abord ils sont exorcisés par les clercs » (46 ; PÉTRÉ, p. 257). Cyrille de Jérusalem donne des indications sur la conduite à tenir pendant que durent les exorcismes : « Pendant l'exorcisme, tandis que les autres viennent pour être exorcisés,

que les hommes se tiennent avec les hommes et les femmes avec les femmes. Que les hommes s'assoient et qu'ils aient entre les mains quelque livre utile : et que l'un lise, tandis que l'autre écoute. Que de leur côté les jeunes filles se groupent pour chanter des Psaumes ou pour lire, mais ceci à voix basse, en sorte que les lèvres parlent bien, mais que le son ne parvienne pas aux oreilles des autres » (XXXIII, 356 A-B).

Quant au sens des exorcismes, Cyrille l'explique longuement. D'une part ils sont l'expression du conflit qui se joue autour de l'âme du fidèle entre le Christ et Satan [1]. Celui-ci fait un effort suprême pour garder l'âme en son pouvoir. Le procès, que Théodore nous montrait engagé lors de l'inscription, se continue durant la préparation. « Le serpent est au bord de la route, guettant ceux qui passent, écrit Cyrille de Jérusalem. Veille à ce qu'il ne te morde pas par l'infidélité. Il suit des yeux ceux qui sont en train de se sauver et cherche qui dévorer. Tu vas vers le Père des esprits, mais tu passes par le serpent. Comment le dépasser ? Chausse tes pieds de l'Évangile de paix, afin que, s'il te mord, ce soit sans dommage pour toi. Si tu vois quelque pensée mauvaise te venir à l'esprit, sache que c'est le serpent de la mer qui te dresse des pièges. Garde ton âme, pour qu'il ne puisse la saisir ». (XXXIII, 361 A-B).

Ceci est un nouveau témoignage de l'importance, dans les rites baptismaux, de la lutte avec Satan. Mais il faut ajouter que le thème de Satan, barrant la route qui va vers Dieu et qu'il faut donc vaincre pour parvenir à Lui, se retrouve ailleurs que dans les rites baptismaux. Il apparaît en particulier à propos du martyre. Ainsi dans une extase Perpétue voit « sur l'échelle qui monte au ciel un dragon couché,

1. Voir A. Dondeyne, *La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne*, Rev. Hist. Eccl., 1932, p. 14-18.

d'une grandeur extraordinaire, qui dressait des embûches à ceux qui montaient[1] ». Carl-Martin Edsman a remarqué sur ce point le parallélisme entre les rites baptismaux et la théologie du martyre[2]. Nous aurons à le constater plus d'une fois. De façon plus générale, le démon est présenté comme s'efforçant de barrer la route du ciel aux âmes des morts. Antoine, dans une vision, voit « un être géant, atteignant les cieux qui, étendant les mains, empêchait les âmes de monter. Il comprit que c'était l'Ennemi[3] ». M. Quasten a montré la place de cette conception dans la liturgie funéraire antique[4].

Le rite même de l'exorcisme a précisément pour objet de dégager progressivement l'âme de l'emprise que le démon exerçait sur elle. Cyrille écrit : « Reçois avec zèle les exorcismes, qu'il s'agisse d'insufflations ou d'imprécations. C'est pour toi chose salutaire. Pense que tu es un or adultéré et falsifié. Nous cherchons à avoir l'or pur. L'or ne peut, sans feu, être purifié de ses alliages. Ainsi l'âme ne peut être purifiée sans les exorcismes, qui sont les paroles divines, choisies dans les Saintes Écritures. Comme les fondeurs d'or, en soufflant sur le feu, font gonfler l'or caché dans sa gangue, ainsi les exorcismes, chassant la crainte par l'Esprit (*pneuma*) de Dieu et faisant bouillonner l'âme dans le corps comme dans sa gangue, chassent le démon ennemi et ne laissent que l'espérance de la vie éternelle » (XXXIII, 349-A.B)[5].

1. *Passion des saintes Perpétue et Félicité*, IV, 3. Voir F.-J. DOELGER, *Das Martyrium als Kampf gegen die Dæmonen*. Ant. und Christ., III, 3, p. 177 sqq.
2. C.-M. EDSMAN, *Le Baptême de feu*, p. 42-47.
3. Saint ATHANASE, *Vie de saint Antoine*, 66.
4. J. QUASTEN, *Der Gute Hirte in frühchristlicher Totenliturgie*, Miscell. Mercati, I, p. 385-396.
5. Voir F.-J. DOELGER, *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn, 1909.

A l'exorcisme succédait chaque matin la catéchèse : « Aussitôt, écrit Ethérie, on place la chaire de l'Évêque dans le Martyrium [1] et tous ceux qui doivent être baptisés s'assoient en cercle autour de l'évêque, tant hommes que femmes, ainsi que les parrains et les marraines, et aussi tous ceux qui veulent écouter, pourvu qu'ils soient chrétiens. Commençant par la Genèse, l'Évêque, pendant ces quarante jours, parcourt toutes les Écritures, en expliquant d'abord le sens littéral, puis le sens spirituel : c'est ce qu'on appelle la catéchèse. Au bout de cinq semaines d'instruction, ils reçoivent le symbole, dont on leur explique la doctrine, comme celle de toutes les Écritures, phrase par phrase, d'abord au sens littéral, ensuite au sens spirituel » (46 ; PÉTRÉ, 257-259). Ce sont ces Catéchèses dont nous avons la chance d'avoir une série, celles de Cyrille de Jérusalem [2]. Ces catéchèses se terminaient, le dimanche avant Pâque, par la *redditio symboli* [3].

Le sens de la catéchèse est ainsi dégagé par Cyrille : « Ne pense pas qu'il s'agisse de sermons ordinaires. Ceux-ci sont bons. Mais si nous les négligeons aujourd'hui, nous pouvons les entendre demain. Au contraire l'enseignement suivi sur le baptême de la régénération, si tu le négliges aujourd'hui, quand le retrouveras-tu ? C'est le temps de la plantation des arbres. Si nous négligeons de bêcher et de creuser, quand pourras-tu planter bien ce qui une fois aura

1. Le *Martyrium* était à Jérusalem l'église principale construite au-dessus de la citerne où avaient été retrouvés les instruments de la Passion. Voir VINCENT-ABEL, *Jérusalem, Recherches de topographie, d'archéologie, et d'histoire*, II, p. 189-194.

2. Voir aussi les *Homélies catéchétiques*, de Théodore DE MOPSUESTE et le *De catechizandis rudibus*, de saint AUGUSTIN.

3. Quand l'usage d'une *traditio* et d'une *redditio* de l'oraison dominicale s'établit, celles du symbole furent avancées d'un dimanche. Voir DONDEYNE, *La discipline des scrutins*, Rev. Hist. Eccl., 1932, p. 14-15.

été mal planté ? La catéchèse est un édifice. Si nous négligeons d'en creuser les fondations, si nous laissons des trous et que la construction soit branlante, à quoi servira tout le travail ultérieur ? » (XXXIII, 352, A-B). Le temps de la catéchèse est celui où est jeté le fondement de la foi, en même temps que la purification de l'âme s'y achève.

Quant à la *redditio symboli*, Théodore de Mopsueste y voit la contre-partie des exorcismes. Ceux-ci ont libéré l'âme de l'esclavage de Satan. « Par la récitation du Credo, vous faites avec Dieu, par l'intermédiaire du pontife, des engagements et un pacte de persévérer dans la charité envers la nature divine » (XIII, I ; TONNEAU, p. 369). Nous remarquerons que le double aspect de lutte avec Satan et de conversion au Christ se retrouvera dans la totalité de la liturgie baptismale. Celle-ci est tout entière mystère de mort et de résurrection. Les rites préparatoires sont déjà marqués par ce caractère.



Le dernier rite préparatoire au baptême a lieu durant la veillée du samedi au dimanche de Pâque. C'est la renonciation à Satan et l'adhésion au Christ. Le rite fait partie des cérémonies préparatoires. Néanmoins il rentre déjà dans la liturgie de la nuit pascale. Aussi est-il commenté par Cyrille de Jérusalem dans la première des *Catéchèses mystagogiques*. Nous le trouvons chez tous les auteurs et dans toutes les Églises, à Jérusalem et à Milan, à Antioche et à Rome. L'origine en est ancienne. Il en est déjà question dans les écrits de Tertullien[1]. Il semble être directe-

1. *De Corona*, 13 ; *De Spect.*, 4 ; *De Anima*, 35. Pour ce dernier passage voir l'édition de J.-H. WASZINK, 1947, p. 414.

ment en rapport avec l'abjuration de l'idolâtrie. En ce sens, il a dû apparaître, non dans le judéo-christianisme, où il n'aurait pas eu de sens, mais dans le christianisme de la mission. Ceci explique que l'ensemble des images qu'il comporte se rattache plus au monde païen qu'à celui du judaïsme.

La renonciation à Satan est ainsi décrite par Cyrille de Jérusalem : « Vous êtes d'abord entré dans le vestibule du baptistère et, vous tenant debout, tournés vers l'Occident, vous avez reçu l'ordre d'étendre la main. Et vous avez renoncé à Satan, comme s'il était présent, en disant : Je renonce à toi, Satan, et à toute ta pompe et à tout ton culte » (XXXIII, 1068-1069). La formule de Théodore de Mopsueste est analogue : « De nouveau, vous vous tenez debout sur les cilices, pieds nus, ayant enlevé votre vêtement extérieur et les mains étendues vers Dieu, comme dans l'attitude de la prière. Puis vous vous agenouillez, mais vous gardez le reste du corps droit. Et vous dites : Je renonce à Satan, à tous ses anges, à toutes ses œuvres, à tout son culte, à toute sa vanité et à tout égarement séculier et je m'engage par vœu à être baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (XIII, Introduction ; TONNEAU, 367).

Cyrille nous explique pourquoi la renonciation à Satan a lieu avec le corps tourné vers l'Occident : « Je veux vous expliquer pourquoi vous vous tenez tournés vers l'Occident. Comme l'Occident est la région des ténèbres visibles et que Satan, ayant les ténèbres pour lot, a son empire dans les ténèbres, ainsi, en vous tournant symboliquement vers l'Occident, vous renoncez à ce tyran ténébreux et obscur » (XXXIII, 1069 A[1]). Ce symbolisme remonte au monde pré-chrétien. Les anciens Grecs plaçaient à l'Occident,

1. De même PSEUDO-DENYS, *Hier. Eccles.*, 401 A.

où disparaît le soleil, les portes de l'Hadès [1]. Nous le rencontrons fréquemment chez les Pères de l'Église. Grégoire de Nysse voit dans l'Occident « le lieu où demeure la puissance des ténèbres » (XLIV, 984 A) [2]. Saint Hilaire commente le verset du Psaume LXVII : « Ascendit super occasum », comme la victoire du Christ sur la puissance des ténèbres (*P. L.*, IX, 446 B) [3].

Plus importante est la formule même de la renonciation. Elle apparaît comme « la rupture de l'antique pacte avec l'Hadès » (XXXIII, 1073 B). Désormais l'âme ne craint plus « le cruel tyran » qui la tenait en son pouvoir. « Le Christ a détruit sa puissance, abolissant la mort par sa mort, en sorte que je sois définitivement soustrait à son empire » (XXXIII, 1069 A). Nous sommes au seuil de l'acte décisif par lequel la libération de l'âme va être accomplie. Théodore de Mopsueste, ici encore, insiste sur cet aspect : « Puisque le diable, à qui vous avez obéi, à commencer par les chefs de votre race, fut pour vous cause de maux nombreux, il vous faut promettre de vous détourner de lui. Jadis, même si vous l'aviez voulu, vous ne l'auriez pas pu ; mais puisque, grâce aux exorcismes, la sentence divine vous a promis la libération, vous pouvez dire : Je renonce à Satan, indiquant à la fois et l'association antérieure que vous aviez avec lui, et que vous vous en détournez » (XIII, 5 ; TONNEAU, p. 375). Le geste d'étendre la main (Cyrille) ou les mains (Théodore) soulignait le caractère de la renonciation. C'était le geste qui accompagnait dans l'antiquité un engagement solennel fait avec

1. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire chez les Anciens*, 1942, p. 39 sqq.

2. Voir aussi EUSÈBE, *P. G.*, XXIII, 720 A ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *P. G.*, XLIV, 798 C ; ATHANASE, *P. G.*, XVII, 294 B.

3. Voir F. J. DOELGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und die Schwarze*, Münster 1919, p. 33-49 ; A. RUSCH, *Death and burial in christian antiquity*, Washington, 1941, p. 8-10.

serment, ou sa dénonciation. Il exprime la dénonciation par le candidat du pacte qui le liait à Satan du fait du péché d'Adam. [1]

A Satan, certaines liturgies joignent « ses anges ». Ainsi saint Basile (*Traité du Saint-Esprit*, 27 ; PRUCHE, p. 234). Ainsi également Théodore de Mopsueste, qui ajoute ce commentaire : « Ces anges ne sont pas les démons, mais les hommes soumis à Satan dont il fait ses instruments et dont il se sert pour faire choir les autres » (XIII, 7). De ces anges, Théodore fait une énumération : ce sont « ceux qui s'appliquent à la sagesse profane et font pénétrer dans le monde l'erreur du paganisme » ; ce sont « les poètes qui par leurs fables accroissent l'idolâtrie » ; ce sont aussi « les chefs des hérésies, Mani, Marcion, Valentin, Paul de Samosate, Arius, Apollinaire, qui ont, sous le nom du Christ, introduit leurs vices » (XIII, 8).

Viennent ensuite « les pompes, le service et les œuvres de Satan ». La première expression est la plus difficile. Elle vient de faire l'objet d'une discussion. L'expression *pompa diaboli* signifie proprement le culte des idoles, ainsi qu'en témoigne Tertullien (*De Corona*, 13). Mais sous quel aspect ce culte est-il envisagé ? Le P. Hugo Rahner voit dans la *pompa* le cortège des démons ; le mot désignerait ainsi des personnes. L'addition de *angeli* dans la liturgie syrienne va en ce sens [2]. Mais J. H. Waszink, à la suite de P. de Labriolle, maintient que le sens primitif désigne les manifestations du culte païen, en particulier les processions et les jeux, et que *pompa* désigne des choses [3]. C'est ce sens qui paraît en effet primitif

1. F. J. DOELGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und die Schwarze*, p. 118-119 ; J.-H. CREHAN, *Early christian baptism and the creed*, p. 96-110.
2. *Pompa diaboli*, Zeitschr. Kath. Theol., 1931, p. 239 sqq.
3. *Pompa diaboli*, Vigiliæ christianæ, 1947, I, p. 13 sqq.

et le sens personnel en est une explication, liée à la conception biblique et patristique du culte des idoles comme culte de Satan.

C'est cette interprétation que nous trouvons chez Cyrille de Jérusalem : « La pompe de Satan, c'est la passion du théâtre, les courses de chevaux dans l'hippodrome, les jeux de cirque et toute vanité de ce genre. Puis aussi ces choses qui ont coutume d'être exposées dans les fêtes des idoles, viandes, pains ou autres choses souillées par l'invocation des démons impurs. Ces aliments, qui font partie de la pompe de Satan, sont purs par eux-mêmes, mais souillés par l'invocation des démons ». (XXXIII, 1072 A). Ceci nous rappelle l'antique question des idolothytes déjà agitée au temps des Apôtres.

On observera que les spectacles du théâtre, de l'hippodrome et du cirque font partie de la *pompa diaboli* en tant qu'ils comportent des actes cultuels qui en font des manifestations d'idolâtrie. C'est ce qu'on trouve par exemple dans le *De Spectaculis* de Tertullien. Mais avec le recul de l'idolâtrie, c'est l'immoralité des spectacles sur laquelle on mettra l'accent. Ceci est déjà apparent chez Théodore de Mopsueste : « Ce qu'on appelle l'égarement de Satan, c'est le théâtre, le cirque, le stade, les combats d'athlètes, les chants, les orgues hydrauliques, les danses, que le diable sème dans le monde, afin, sous apparence d'amusements, d'inciter les âmes à leur perte. De tout cela doit s'éloigner celui qui participe au sacrement du Nouveau Testament » (XIII, 12). L'aspect d'immoralité était d'ailleurs déjà associé chez les Pères plus anciens à celui d'idolâtrie. Ainsi Cyrille, à propos des pompes de Satan, parlait-il « de la folie du théâtre, où on va voir les farces des mimes remplies d'inconvenances et les danses folles d'hommes efféminés » (XXXIII, 1069 C).

Quant au « culte de Satan », c'est, pour Cyrille comme pour Théodore, l'ensemble des pratiques idolâtriques et superstitieuses. Ainsi pour le premier, « le culte du diable, c'est la prière dans les sanctuaires, les honneurs accordés aux idoles, comme d'allumer des lampes, de brûler des parfums près des sources ou des fleuves, comme le font certains qui, trompés par des songes ou des démons, se plongent dans leurs eaux, pensant y trouver la guérison de leurs maladies. Ce sont aussi les augures, la divination, les signes, les amulettes, les lamelles gravées, les pratiques magiques » (XXXIII, 1073 A). Théodore donne une énumération parallèle, en ajoutant l'astrologie (XIII, 10). Nous savons que, même après l'établissement du christianisme, de telles interdictions n'étaient pas vaines. Le *Code Théodosien*, à la fin du IVe siècle, interdit encore « d'offrir des parfums aux Pénates, d'allumer des lampes, de suspendre des guirlandes autour de leurs autels » (XVI, 10, 201) [1].



A l'abjuration de Satan et de ses pompes, à l'*apotaxis*, correspond l'adhésion au Christ, la *syntaxis*. Reprenons le texte de saint Cyrille : « Quand tu as renoncé à Satan et que tu as rompu l'antique pacte avec l'Hadès, alors le Paradis de Dieu s'ouvre devant toi, celui qu'il avait planté à l'Orient et d'où notre premier père avait été chassé à cause de la désobéissance. Et le symbole de cela, c'est que tu te tournes de l'Occident vers l'Orient, qui est la région de la lumière. Alors on t'a dit de dire : Je crois au Père, au Fils et au Saint-Esprit et en l'unique baptême de pénitence » (XXXIII, 1073 B). Théodore de Mopsueste indique un rite

1. Voir A. J. Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, II, p. 40-41.

analogue, sans préciser que le catéchumène se tourne vers l'Orient, mais en le montrant « un genou posé en terre, regardant le ciel et les mains étendues » (XIII, 1)[1].

La profession dans la direction de l'Orient s'oppose à l'abjuration face à l'Occident. Le rite se retrouve dans la liturgie baptismale de Milan : « Tu t'es tourné vers l'Orient. Celui en effet qui renonce au démon se tourne vers le Christ. Il le regarde face à face » (*De Myst.*, 7 ; BOTTE, p. 109). On sait que cette « orientation » de la prière se trouve ailleurs que dans la liturgie baptismale. C'est un usage général de se tourner vers l'Orient pour prier. Saint Basile le range parmi les traditions les plus antiques de l'Église (*De Spir. Sancto*, 27 ; PRUCHE, 233). La direction de l'Orient était indiquée dans les lieux de prière et même dans les maisons privées par une croix peinte sur le mur[2]. Très particulièrement la prière vers l'Orient apparaît au moment du martyre. Perpétue voit quatre anges qui la portent vers l'Orient après sa mort (*Passio Perp.*, XI, 2). On retrouve ensuite l'usage de se tourner vers l'Orient au moment de la mort. Macrine, sœur de saint Basile, « au moment de sa mort, s'entretenait avec son céleste Époux, sur lequel elle ne cessait d'avoir les yeux fixés, car son lit était tourné vers l'Orient » (*P. G.*, XLVI, 984 B). Et Jean Moschos raconte l'histoire d'un pauvre homme, arrêté par des brigands et qui demande d'être pendu tourné vers l'Orient (*Pré Spirituel*, 72).

Le symbolisme du rite a prêté à discussion. F.-J. Dölger avait pensé y voir un usage inspiré de la coutume païenne de prier dans la direction du soleil

1. Mais le Pseudo-Denys mentionne l'Orient, ce qui montre que le rite existait à Antioche (*Hier. Eccl.*, 400 A).

2. Erik PETERSON, *La croce e la preghiera verso l'Oriente*, Ephem. liturg., LIX, 1945, p. 525 sqq ; Jean DANIÉLOU, *Origène*, p. 42-44.

levant[1]. Mais Erik Peterson semble avoir établi que l'usage se rattache à des controverses entre Juifs et chrétiens sur le lieu où le Messie apparaîtra à la fin des temps. La prière vers l'Orient aura ainsi désigné le christianisme par opposition à la prière vers Jérusalem chez les Juifs, et plus tard à la Qibla, ou prière vers la Mecque, chez les Musulmans. C'est dire son importance pour distinguer les trois grands monothéismes dans l'Orient ancien[2]. Par là aussi apparaît la signification eschatologique de ce rite ; elle correspond bien avec ce que nous avons dit de sa présence chez ceux qui vont mourir. Ils attendent que le Christ vienne les chercher.

D'ailleurs un certain nombre de textes nous indiquent cette signification eschatologique. Elle peut avoir son point de départ dans *saint Matthieu* : « Comme l'éclair vient de l'Orient, ainsi apparaîtra le Fils de l'homme » (XXIV, 27). La *Didascalie d'Addaï* la rattache explicitement à ce texte : « Les Apôtres ont fixé que vous devez prier vers l'Orient, parce que, comme l'éclair apparaît à l'Orient et brille jusqu'à l'Occident, ainsi sera la venue du fils de l'homme » (II, I ; NAU, p. 225). Cet aspect eschatologique apparaît bien dans ce passage de Méthode d'Olympe : « Du haut du ciel, ô Vierges, le son d'une voix qui éveille les morts s'est fait entendre : vers l'Époux, dit-elle, nous devons tous aller en hâte, revêtues de nos blancs vêtements, nos lampes à la main, du côté de l'Orient » (*Symp.*, II ; BONWETSCH, p. 132).

Mais ce sens primitif, lié à l'attente eschatologique

1. Tertullien rapporte que certains accusaient les chrétiens d'adorer le soleil, à cause de cet usage (*Apol.*, XVI, 9).

2. Erik PETERSON, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung*, Theol. Zeitschr., 1947, p. I sqq ; F. J. DOELGER, *Sol Salutis*, p. 220-258.

des débuts du christianisme, s'est atténué. Souvent l'Orient désigne seulement le Christ. Ce symbolisme se rattache à *Zach.*, VI, 12 : « Orient est son nom ». C'est l'explication que nous avons trouvée chez saint Ambroise pour le rite baptismal : « Tu t'es tourné vers l'Orient. Celui qui renonce au démon se tourne vers le Christ et le regarde face à face ». C'est le sens que présente l'antienne de la liturgie romaine : *O Oriens, splendor lucis æternæ et sol iustitiæ, veni ad illuminandos sedentes in tenebris et umbra mortis.* Grégoire de Nysse l'explique dans ce passage : « Le grand jour (de la vie éternelle) ne sera plus éclairé par le soleil visible, mais par la vraie lumière, le soleil de justice, qui est appelé Orient par les prophètes parce qu'il n'est plus caché par les couchants » (*P. G.*, XLIV, 505 A). Saint Jean avait dit en effet que dans la Jérusalem nouvelle « il n'y aura plus besoin de soleil, car le Seigneur Dieu en sera la lumière » (*Apoc.* XXII, 5). Ainsi le Christ apparaît comme le soleil éternellement levant de la Seconde Création[1].

Mais au IVe siècle, le symbolisme le plus fréquent est différent. La prière vers l'Orient se rattache aux thèmes paradisiaques. La *Genèse* en effet ne dit-elle pas que « le Paradis fut planté à l'Orient » (*Gen.*, II, 8). Se tourner vers l'Orient apparaît comme l'expression de la nostalgie du Paradis. C'est la raison donnée par saint Basile : « C'est en vertu d'une tradition non écrite que nous nous tournons vers l'Orient pour prier. Mais nous sommes peu à savoir que nous cherchons ainsi l'antique patrie, le Paradis que Dieu planta en Eden à l'Orient » (*De Spir. Sancto*, 27 ; PRUCHE, p. 236). De même les *Constitutions Apostoliques* nous montrent cet usage dans la liturgie eucha-

1. Voir aussi TERTULLIEN, *Adv. Val.*, 3 : « L'Esprit-Saint aime l'Orient qui est figure du Christ » ; Grégoire DE NYSSE, *P. G.*, XLIV, 984 A ; XLIV, 798 C.

ristique : « Tous, s'étant levés et s'étant tournés vers l'Orient, après le renvoi des catéchumènes, prient Dieu « qui est monté sur le ciel du ciel à l'Orient » se souvenant de l'ancienne demeure du Paradis planté à l'Orient, d'où le premier homme est déchu » (II, 57 ; FUNK, p. 162). Saint Grégoire de Nysse approfondit ce symbolisme : « Comme si Adam vivait en nous, chaque fois que nous nous tournons vers l'Orient, — non que Dieu ne puisse être contemplé que là, mais parce que notre première patrie, le Paradis dont nous sommes tombés, était à l'Orient — c'est avec raison que nous disons, comme le prodigue : Pardonne-nous nos offenses » (*P. G.*, XLIV, 1184 B-D).

Or il est remarquable que ce soit ce symbolisme que nous donne Cyrille de Jérusalem, à propos du rite baptismal : « Quand tu renonces à Satan, le Paradis de Dieu s'ouvre à toi, celui qu'il avait planté à l'Orient et d'où notre premier père avait été chassé à cause de sa désobéissance. Et le symbole de cela, c'est que tu te tournes de l'Orient vers l'Occident. » Nous remarquerons à ce sujet une fois de plus l'importance de la symbolique paradisiaque dans les rites du baptême. En face d'Adam tombant sous la domination de Satan et chassé du Paradis, le catéchumène apparaît comme libéré par le Nouvel Adam de la domination de Satan et réintroduit dans le Paradis. C'est toute une théologie du baptême comme libération du péché originel qui est ainsi inscrite dans les rites.

Tourné vers l'Orient, le catéchumène prononçait son engagement au Christ. Après la dénonciation officielle du pacte conclu jadis par Adam avec Satan, cet engagement constitue l'acte officiel d'alliance avec le Christ[1]. Le mot *alliance* (συνθήκη) le désigne

1. Voir J.-H. CREHAN, *Early christian baptism and the creed*, p. 95-110.

souvent[1]. Comme la renonciation, cet acte était accompagné d'un geste de la main ou des mains tendues, comme en témoignent Théodore (XIII, 1) et le Pseudo-Denys (401 A-B). Toutefois Théodore interprète ce geste dans le sens d'une supplication et non d'un engagement. De la formule de cet engagement, Cyrille dit qu'il a longuement parlé dans ses catéchèses. En effet c'est tout le contenu de la foi chrétienne qui est résumé et auquel adhère le nouveau chrétien. Nous n'avons pas à y insister[2]. Comme Théodore de Mopsueste le marque bien, l'adhésion au Christ est à proprement parler l'acte de foi requis pour le baptême : « Invisible est la nature divine et la foi est réclamée de celui qui se présente et promet de demeurer ferme désormais en familiarité avec elle. Invisibles aussi sont les biens qu'elle nous prépare au ciel, et auxquels à cause de cela il faut croire » (XIII, 13-14)[3].



Avec la renonciation et la profession, c'est la préparation du baptême qui s'achève, au seuil de la nuit pascale. A travers ses différents moments, c'est un seul mouvement qui l'a animée et qui vient culminer

1. ORIGÈNE, *Exh. Martyr.*, 17 ; KŒTSCHAU, 16 ; GRÉG. NAZ., *Or.*, XL, 8 ; *P. G.*, XXXVI, 368 B.

2. Voir DE GHELLINCK, *Recherches sur le symbole des Apôtres*, Patristique et Moyen Age, I, p. 25 sqq. ; J. N. D. KELLY, *Early christian creeds*, p. 30 sqq ; Oscar CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes.*

3. Cette adhésion au Christ, à la fois profession de foi et engagement de vie, apparaît comme revêtant une très grande importance dans le christianisme ancien. C'est elle que désigne le mot ἐπερώτημα dans le célèbre texte baptismal de I *Petr.*, III, 21. Voir sur ce texte E.-G. SELWYN, *The first Epistle of St. Peter*, p. 205-206 ; Bo REICKE, *The disobedient Spirits and christian baptism*, p. 173-201 ; J.-H. CREHAN *loc. cit.*, p. 10-12.

dans le rite solennel que nous venons de décrire. Désormais l'aspirant au baptême, ayant officiellement professé sa volonté d'abandonner l'idolâtrie et de se consacrer au Christ, va pouvoir recevoir le sacrement. Mais cette longue préparation atteste le caractère personnel de l'acte qui s'accomplit. Rien n'est plus éloigné de l'esprit du christianisme primitif qu'une conception magique de l'action sacramentelle. La conversion sincère et totale est la condition requise pour la réception du sacrement.

CHAPITRE II

LE RITE BAPTISMAL

Les cérémonies que nous avons étudiées jusqu'à présent forment les préambules éloignés du baptême. Cyrille de Jérusalem leur consacre sa première catéchèse, Théodore de Mopsueste ses deux premières homélies. Elles constituent une unité bien caractérisée, soulignée par ce fait qu'elles ont lieu en dehors du baptistère. Le candidat est considéré comme encore étranger à l'Église. C'est l'entrée dans le baptistère qui va marquer la préparation immédiate au baptême. Il comprendra ensuite deux rites préliminaires : le dépouillement des vêtements et l'onction d'huile. Puis aura lieu le baptême proprement dit, accompli par immersion dans la piscine baptismale. Il est suivi du revêtement de la tunique blanche, qui correspond au dépouillement. Ce sont ces rites dont nous examinerons le symbolisme.



Au début de la *Procatéchèse*, Cyrille déclare à ceux qui viennent d'être inscrits : « Désormais vous êtes dans le vestibule du palais. Puissiez-vous bientôt être introduits par le roi » (XXXIII, 333 A). Telle est bien la situation des candidats. Ils ne sont plus

totalement étrangers. Ils sont dans le vestibule. « Ils respirent déjà le parfum de la béatitude. Ils recueillent les fleurs dont sera tissée leur couronne » (XXXIII, 332 B). Nous retrouvons la symbolique paradisiaque. Mais ils ne sont pas encore dans le sanctuaire lui-même. L'introduction dans le baptistère signifie l'entrée dans l'Église, c'est-à-dire le retour au Paradis, perdu par le péché du premier homme : « Tu es hors du Paradis, ô catéchumène, dit Grégoire à ceux qui retardent le baptême. Tu partages l'exil d'Adam, notre premier père. Maintenant, la porte s'ouvre. Rentre là d'où tu étais sorti » (*P. G.*, XLVI, 417 C. Voir aussi 420 C et 600 A). De même Cyrille de Jérusalem disait au candidat : « Bientôt, pour chacun et chacune de vous, le Paradis va s'ouvrir » (XXXIII, 357 A).

Cette symbolique était soulignée dans la primitive Église par la décoration des baptistères. On y trouve généralement représenté le Christ en Bon Pasteur entouré de ses brebis dans un cadre paradisiaque d'arbres, de fleurs et de fontaines. Le baptistère de Dura qui est du IIIe siècle nous montre, en contre-partie du Christ, la chute du premier couple humain. A cela correspond très exactement, comme l'a remarqué L. de Bruyne, l'inscription copiée par Fortunat dans le baptistère paléo-chrétien de Mayence : « La salle, difficile d'accès, du saint baptême resplendit. C'est là que le Christ lave dans le fleuve le péché d'Adam[1] ». Ainsi la décoration des baptistères est chargée d'intention théologique. C'est le Paradis d'où Adam avait été chassé et où le baptême le restaure[2].

1. L. de BRUYNE, *La décoration des baptistères paléo-chrétiens*, Mélanges Mohlberg. I, p. 198 sqq.

2. Sur l'Église Paradis, voir CYPRIEN, *Epist.* LXXIII, 10 ; CSEL, 785 ; LXXV, 15 ; CSEL, 820.

Un trait de ces décorations mérite une explication : c'est celui des cerfs qui boivent aux sources. Il s'agit d'une allusion au *Psaume XLI* : « Sicut desiderat cervus ad fontes aquarum ». On comprend que ce texte ait paru symboliser la soif des catéchumènes de recevoir le baptême. Mais le symbolisme est plus poussé encore qu'on ne pourrait le croire au premier abord. Dans certains baptistères, on a remarqué que les cerfs ont dans la bouche des serpents. C'est en effet une tradition de la science antique que les cerfs dévorent les serpents, et que ceci leur donne soif. Or cela, comme l'a vu M. H.-Ch. Puech, donne à leur représentation dans les baptistères une symbolique plus riche[1]. Ce n'est qu'après avoir vaincu le serpent que le catéchumène a accès à l'eau baptismale. Nous avons vu que ce thème apparaissait dans les *Catéchèses* de Cyrille[2]. Ainsi la représentation du cerf qui, après avoir dévoré les serpents, se désaltère au fleuve paradisiaque, apparaissait aux catéchumènes comme un résumé de toutes les étapes de l'initiation baptismale.

Par ailleurs la forme des baptistères est également symbolique. Franz-Joseph Dölger a observé en effet qu'elle était souvent octogonale[3]. L'origine de cette forme peut venir des thermes romains. Mais il est sûr qu'elle avait pris dans le christianisme une signification symbolique, ainsi que l'atteste l'inscription du baptistère de l'église Sainte-Thècle, à Milan, qui est de saint Ambroise : « Il convenait que la salle du Saint Baptême soit construite selon ce nombre, qui est celui où le peuple a obtenu le vrai salut, à la lumière du Christ ressuscité. » Le nombre huit, en effet, est, pour le christianisme ancien, symbole

1. *La symbolique du cerf et du serpent*, Cahiers Archéologiques, IV, 1949, p. 18-60.
2. Voir *supra*, p. 35.
3. *Antike und Christentum*, IV, 4, 288 ; V, 4, 294.

de la résurrection. C'est en effet le lendemain du sabbat, et donc le huitième jour, que le Christ est sorti du tombeau. Par ailleurs les sept jours sont la figure du temps du monde et le huitième jour de la vie éternelle. Le dimanche est la commémoration liturgique de ce huitième jour, à la fois mémorial de la résurrection et prophétie du monde à venir[1]. C'est dans ce huitième jour, inauguré par le Christ, que le chrétien entre par son baptême[2]. Nous sommes en présence d'un très antique symbolisme baptismal, auquel il paraît bien que fasse allusion la *I Petri* (III, 20), et qui est fréquent dans le christianisme ancien[3].



Introduit dans le baptistère, le catéchumène est dépouillé de ses vêtements : « Aussitôt entrés, écrit Cyrille de Jérusalem, vous avez dépouillé votre tunique » (XXXIII, 1077 A). Pour les exorcismes du Carême, le catéchumène était seulement dépouillé de son vêtement de dessus et de ses sandales. Ici il s'agit d'une nudité complète. C'est ce que déclare Théodore de Mopsueste : « Tu t'avances donc au saint baptême et d'abord tu dépouilles ton vêtement ». (XIV, 1 ; TONNEAU p. 405). Ce rite, qui préparait au bain baptismal, est interprété en un sens symbolique par les divers auteurs. Le dépouillement des vieux vêtements apparaît à Cyrille comme « l'image du dépouillement du vieil homme et de ses œuvres » (XXXIII, 1077 A). C'est également le symbolisme du Pseudo-Denys, qui écrit : « Tel est l'enseignement

1. Voir *infra*, p. 329.
2. F. J. DOELGER, *Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses*, Ant. und Christ., IV, 3, p. 153 sqq.
3. Jean DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 77 sqq.

que suggère la tradition symbolique en dépouillant pour ainsi dire le néophyte de sa vie antérieure, en lui arrachant jusqu'aux dernières affections d'ici-bas, en le plaçant le corps et les pieds nus » (401 A). Grégoire de Nysse, s'adressant à ceux qui retardent le baptême, reprend la même idée : « Dépouille le vieil homme comme un vêtement souillé. Reçois la tunique d'incorruptibilité que le Christ te présente » (XLVI, 420 C). Pour Théodore de Mopsueste, le vieux vêtement figure l'homme corruptible : « Il faut que soit enlevé ton vêtement, indice de la mortalité, et que, par le baptême, tu revêtes la tunique d'incorruptibilité » (XIV, 8)[1].

Cet homme ancien, à la fois péché et mortalité, le Christ le premier l'a dépouillé sur la croix. Si le baptême est configuration au Christ mort et ressuscité, le dépouillement des vêtements est pour Cyrille configuration à la nudité du Christ sur la croix : « Dépouillés, vous étiez nus, imitant en cela aussi le Christ sur sa croix, dépouillé de ses vêtements, lui qui a dépouillé les principautés et les puissances par sa nudité, et qui a triomphé d'elles hardiment sur la croix (*Col.*, II, 15). Puisque les puissances mauvaises régnaient sur vos membres, il ne vous est plus permis de porter cette vieille tunique. Je ne parle pas ici de l'homme sensible, mais du vieil homme corrompu avec ses désirs trompeurs » (XXXIII, 1077 B). Le dépouillement du Christ sur la croix figure le « dépouillement » de l'homme ancien, symbolisé par les vêtements. Par là le Christ « a dépouillé » les puissances mauvaises de l'emprise qu'elles exerçaient sur l'humanité par l'instrument

1. Sur le vêtement comme symbole des passions et de la mortalité dans l'antiquité païenne et juive, voir P. OPPENHEIM, *Symbolik und religioese Wertung des Monchskleides im christl. Altertum*, Münster, 1932, p. 8-18.

de cet homme ancien. Par le dépouillement baptismal, participation au dépouillement du Christ, le candidat dépouille aussi les puissances mauvaises de l'emprise qu'elles exerçaient sur lui.

Mais ce vieux vêtement de corruption et de péché que le baptisé dépouille à la suite du Christ, c'est celui dont Adam avait été revêtu après le péché. Ainsi nous voyons apparaître la correspondance de la scène du Paradis, où Adam vaincu par Satan est revêtu de la corruptibilité, de celle du Calvaire, où Jésus, nouvel Adam, vainqueur de Satan, dépouille cette tunique corruptible, et enfin de celle du baptême, où le baptisé dépouille avec ses vieux vêtements la corruptibilité à laquelle il participait tant qu'il était sous le domaine de Satan. La mortalité, revêtue par Adam, est symbolisée chez les Pères par les « tuniques de peau », de *Gen.*, III, 21 [1]. Le dépouillement du vieil homme par le baptisé, c'est donc le dépouillement des tuniques de peau revêtues par Adam. Grégoire de Nysse l'explique clairement : « L'âme, en se dévêtant de la tunique de peau, dont elle avait été revêtue après le péché, ouvre une entrée au Verbe. Elle écarte en effet par là le voile de son cœur, c'est-à-dire la chair. J'entends par chair, le vieil homme que doivent dépouiller ceux qui veulent se laver dans le bain du Verbe » (XLIV, 1003 D)[2].

La nudité baptismale ne signifie pas seulement dépouillement de la mortalité, mais aussi retour à l'innocence primitive. C'est l'aspect que retient

1. Voir Erik PETERSON, *Pour une théologie du vêtement*, Lyon, 1943, p. 17. A l'arrière-plan de cette symbolique on trouve l'idée antique que les vêtements sont particulièrement aptes à capter l'influence des esprits. Voir *infra*, p. 72.

2. Voir Grégoire DE NYSSE : « Quand les premiers hommes se laissèrent entraîner au mal et furent dépouillés de la béatitude primitive, le Seigneur leur donna les vêtements de peau. Selon moi il ne s'agit pas de vêtements ordinaires, mais de la condition mortelle » (XLVI, 521 D).

Cyrille : « O chose admirable. Vous étiez nus sous les yeux de tous sans en éprouver de honte. C'est qu'en vérité vous portez en vous l'image du premier Adam, qui était nu dans le Paradis, sans en éprouver de honte » (XXXIII, 1080 A). C'est aussi l'interprétation de Théodore de Mopsueste : « Nu était Adam au commencement et il ne rougissait aucunement de lui-même. C'est pourquoi il faut que soit enlevé ton vêtement qui était la preuve convaincante de cette sentence qui abaisse l'homme à avoir besoin de vêtement » (XIV, 8). Ici ce n'est plus aux tuniques de peau de *Gen.*, III, 21, mais au pagne de feuilles de figuier de *Gen.*, III, 7 que l'allusion se rapporte. C'est ce vêtement en effet, dont Adam et Ève se revêtirent après le péché, qui attestait la perte de l'innocence et de la confiance : « La honte et la crainte suivirent le péché, si bien qu'Adam et Ève n'osaient plus se tenir devant Dieu, mais qu'ils se couvrirent de feuilles et se dissimulèrent dans le bois » (*P. G.*, XLVI, 374 D [1]).

Ainsi le vrai symbolisme du dépouillement des tuniques apparaît. Il s'agit de la disparition de la honte, qui est celle de l'homme pécheur devant Dieu, et de la récupération du sentiment opposé à la honte et qui est la confiance filiale, la *parrhésia*, qui était un des biens de l'état paradisiaque [2]. Grégoire de Nysse décrira ainsi ce retour à la liberté des fils de Dieu opéré par le baptême : « Tu nous avais chassés du Paradis, et tu nous y as rappelés ; tu nous as dépouillés des feuilles de figuier, ces vêtements sordides, et tu nous as revêtus d'une robe d'honneur...

1. Chez un certain nombre d'auteurs, à partir d'Irénée, les feuilles de figuier sont un symbole de la concupiscence. Le dépouillement du vêtement signifie alors le dépouillement de la concupiscence. Voir J. H. WASZINK, *Tertullien, De Anima*, 1949, p. 436-437.

2. Jean DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*. p. 110-123.

Désormais Adam, quand tu l'appelleras, n'aura plus honte ni, sous les reproches de sa conscience, ne se dissimulera plus sous les arbres du Paradis. Ayant recouvré la parrhésie, il apparaît en plein jour ». (XLVI, 600 A).



Dépouillé de ses vêtements, le catéchumène était oint d'huile. Cyrille de Jérusalem commente aussi ce rite : « Dépouillés de vos vêtements, vous avez été oints d'huile exorcisée depuis l'extrémité des cheveux de votre tête jusqu'aux pieds, et vous avez été rendus participants de l'olivier véritable qui est Jésus-Christ. Séparés de l'olivier sauvage et greffés sur l'olivier franc, vous êtes devenus participants de la graisse de l'huile véritable. L'huile exorcisée est en effet un symbole de la participation à la graisse du Christ. Elle fait s'évanouir toute trace de la puissance ennemie. Par l'invocation de Dieu et la prière, elle acquiert la vertu non seulement de purifier, en les consumant, les vestiges du péché, mais de mettre en fuite toutes les puissances invisibles du Malin » (XXXIII, 1080 A).

Les principaux symbolismes de l'huile apparaissent dans ce texte. Son action est d'abord guérissante. C'est un des usages de l'huile que son emploi médical. Elle guérit l'âme des traces du péché qu'elle gardait encore. Nous retrouvons ceci dans la prière pour la consécration de l'huile baptismale de l'*Euchologe de Sérapion* : « Nous oignons de cette onction ceux qui s'approchent de la divine régénération, priant le Seigneur Jésus-Christ d'opérer en elle une vertu guérisseuse et fortifiante et de guérir par elle, dans le corps, l'âme, l'esprit de ceux-ci, toute trace de péché et d'iniquité, afin qu'ils aient la force de triom-

pher des attaques des puissances ennemies »[1].

Les derniers mots nous orientent vers un autre aspect, qui est plus important. L'huile est employée pour fortifier le corps, en particulier par les athlètes. « Le grand-prêtre, écrit le Pseudo-Denys, commence par enduire des saintes huiles le corps du postulant, appelant ainsi symboliquement l'initié aux pieuses luttes qu'il va entreprendre désormais sous la direction du Christ, car c'est lui qui, à titre de Dieu, organise le combat. Lui-même est descendu en lice avec les combattants pour défendre leur liberté et assurer leur victoire sur les forces de mort et de damnation. Aussi bien l'initié va-t-il s'élancer joyeusement à ces combats qu'il sait divins. Il marchera sur les traces de celui qui, dans sa bonté, fut le premier des athlètes. C'est ainsi qu'ayant vaincu toutes les opérations et toutes les puissances qui font obstacle à sa déification, en mourant au péché par le baptême, on peut dire qu'il partage la mort même du Christ » (*Hiér. Eccl.*, 401 D - 404 A).

Ainsi l'onction de l'huile est destinée à fortifier l'initié en vue de ses luttes contre le démon. Mais il est important à noter que ceci ne se réfère pas seulement aux luttes futures du nouveau chrétien, mais à l'acte même du baptême, comme le montre bien le Pseudo-Denys. Nous devons nous remettre sous les yeux le sens dramatique de la nuit pascale, comme conflit avec le démon. Nous avons vu ce conflit engagé dès le début de la préparation, au moment de l'inscription. Maintenant va intervenir le combat suprême. Aussi, comme un bon athlète, le candidat doit-il recevoir l'huile, avant de l'affronter.

Cyrille de Jérusalem nous montre en effet la descente dans la piscine baptismale comme descente dans

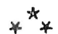
1. BRIGHTMAN, *Journ. Theol. Stud.*, 1900, p. 264.

les eaux de la mort, qui sont l'habitat du dragon de la mer, à l'image du Christ descendant dans le Jourdain lors de son baptême pour briser le pouvoir du dragon qui y est caché : « Le dragon Behemoth, selon Job, écrit Cyrille, était dans les eaux et recevait le Jourdain dans sa gueule. Or, comme il fallait briser les têtes du dragon, Jésus, étant descendu dans les eaux, attacha le fort, afin que nous acquérions la puissance de marcher sur les scorpions et les serpents. La vie est accourue pour que désormais un frein fût mis à la mort et que tous ayant obtenu le salut puissent dire : O Mort, où est ta victoire ? Par le baptême en effet est émoussé l'aiguillon de la mort. Tu descends dans les eaux, portant tes péchés, mais l'invocation de la grâce, ayant marqué ton âme de son sceau, empêche que tu sois dévoré par le terrible dragon. Étant descendu mort dans le péché, tu remontes vivifié dans la justice » (XXXIII, 441 A)[1].

C'est dans la perspective de ce combat que s'explique l'onction d'huile, comme l'a bien vu Baumstark : « Les rubriques actuelles du baptême prescrivent de le faire précéder d'une action *in pectore et inter scapulas*. L'antiquité chrétienne prescrivait à ce moment une onction sur tout le corps. Mais quel était le sens de cette cérémonie ? Nous sommes renseignés à ce sujet par la prière de bénédiction de l'eau baptismale grecque : Toi, tu as sanctifié les eaux du Jourdain en envoyant d'En-Haut ton Saint-Esprit et tu as brisé les têtes des dragons qui y étaient cachés. Ce texte est un témoin évident de la croyance que les abîmes des eaux étaient l'habitacle des puissances diaboliques et que le Christ les avait vaincues par son

1. Voir P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne église*, p. 148-150. Même exégèse de *Job*, XL, 18-20, dans DIDYME, XXXIX 684 B.

baptême. Et c'était à la lutte victorieuse contre les puissances ténébreuses que l'on préparait les candidats au baptême en leur faisant une onction symbolique d'huile[1] ».



Nous arrivons maintenant au baptême proprement dit. Il était précédé à Antioche de la consécration des eaux, ainsi qu'en témoignent les *Constitutions Apostoliques* (VII, 43) et Théodore de Mopsueste : « Il faut que d'abord le Pontife, selon la loi du service pontifical, use de paroles déterminées et demande à Dieu que la grâce du Saint-Esprit vienne sur l'eau et la rende capable de cette naissance redoutable » (XIV, 9). Les autres catéchèses insistent aussi sur la consécration des eaux, mais sans préciser le moment où elle avait lieu. Ainsi Cyrille de Jérusalem écrit que « l'eau ordinaire, par l'invocation du Saint-Esprit, du Fils et du Père, acquiert une efficacité sanctificatrice » (XXXIII, 429 A). Et Ambroise, plus nettement encore : « Tu as vu l'eau, mais toute eau ne guérit pas, mais l'eau qui a la grâce du Christ guérit. L'eau est l'instrument, mais c'est l'Esprit-Saint qui agit. L'eau ne guérit pas, si l'Esprit ne descend pas pour la consacrer » (*De Sacr.*, I, 15 ; BOTTE 58-59).

Le rite baptismal est essentiellement constitué par l'immersion et l'émersion, accompagnées de l'invocation des Trois Personnes. Dès le Nouveau Testament la signification du rite apparaît fixée dans ses données essentielles. L'immersion symbolise la purification du péché. Le baptême est κάθαρσις. C'était déjà le sens du rite juif du baptême des prosélytes.

1. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 149.

Le Nouveau Testament le désigne comme un *bain* (λουτρόν) (*Éph.*, v, 26). L'émersion signifie la communication de l'Esprit-Saint, qui rend à l'homme la filiation adoptive (υἱοθεσία). Il fait du baptisé une nouvelle créature par une nouvelle naissance (παλιγγενεσία, *Tit.*, III, 5)[1].

Ici encore, le baptisé apparaît en parallèle avec Adam. Le baptême est une nouvelle création de l'homme à l'image de Dieu, précédée de la destruction du vieil Adam. Ceci est déjà visible chez saint Paul. Rudolf Schnackenburg a raison d'écrire que « le parallèle Adam-le-Christ est d'une importance éminente pour la théologie paulinienne du baptême »[2]. La comparaison du baptême à la création du premier Adam est fréquente chez les Pères. « Par le baptême, écrit Tertullien, l'homme récupère la ressemblance de Dieu » (*De bapt.*, 5 ; *P. L.*, I, 1206 A). Et Théodore de Mopsueste développe l'idée : « Puisque nous sommes tombés et avons été corrompus par le péché, c'est une dissolution complète que nous causa la sentence de mort ; mais par la suite notre créateur et maître, selon sa puissance ineffable, derechef nous modela à nouveau » (XIV, 11).

Toutefois cette destruction de l'homme ancien et cette création de l'homme nouveau, ce n'est pas dans le baptisé qu'elle a été opérée d'abord, mais dans le Christ mort et ressuscité. « Le baptême, écrit saint Cyrille, n'est pas seulement purification des péchés et grâce de l'adoption, mais aussi antitype de la Passion du Christ »[3]. Nous retrouvons ici les trois plans : Adam, le Christ, le baptisé, que nous avons déjà ren-

1. Voir sur ces deux aspects dans saint Paul, Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, Münich, 1950, p. 1-15.
2. *Loc. cit.*, p. 107.
3. *P. G.*, XXXIII, 1081 B.

contrés souvent. Mais ici la configuration au Christ mort et ressuscité prend une importance absolument première. Développée d'abord par saint Paul, dans de nombreux passages[1], c'est elle qui apparaît aux Pères du IVe siècle comme la réalité signifiée par l'immersion et l'émersion. Ainsi saint Cyrille écrit : « Ensuite vous avez été amenés à la sainte piscine du divin baptême, comme le Christ a été déposé de la croix dans le tombeau préparé à l'avance. Chacun a été interrogé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Vous avez confessé la confession salutaire et trois fois vous avez été plongés dans l'eau et vous en avez émergé, signifiant par là en image la sépulture des trois jours du Christ. Par cette action, vous êtes morts et vous êtes nés et l'eau salvifique a été à la fois pour vous sépulture et sein maternel » (XXXIII, 1080 C).

Le symbolisme du rite est avant tout celui qu'indiquait déjà saint Paul : il est configuration sacramentelle à la mort et à la résurrection du Christ. C'est le thème qui revient partout. Nous le trouvons dans les *Constitutions Apostoliques*, pour la Syrie : « Sanctifie cette eau afin que ceux qui sont baptisés soient crucifiés avec le Christ, meurent avec lui, soient ensevelis avec lui, et ressuscitent avec lui pour l'adoption » (VII, 43). Saint Grégoire de Nazianze écrit : « Nous sommes enterrés avec le Christ par le baptême pour ressusciter avec Lui » (*P. G.*, XXXVI, 369 B) ; et à Milan, saint Ambroise exprime la même idée : « Tu as été interrogé : Crois-tu en Jésus-Christ et en sa croix ? Tu as dit : Je crois, et tu as été immergé. C'est pourquoi tu as été enseveli avec le Christ. Or celui qui est enseveli avec le Christ ressuscite avec Lui » (*De Sacr.*, II, 20 ; BOTTE 66).

Mais ce qui nous importe, ce sont les approfon-

1. SCHNACKENBURG, *loc. cit.*, p. 26-74.

dissements donnés à cette doctrine. Ici le grand maître est Cyrille. Après avoir expliqué que les trois immersions figurent le triduum pascal, il continue : « O chose étonnante et paradoxale ! Nous ne sommes pas morts en réalité, et nous n'avons pas été enterrés en réalité, et nous ne sommes pas, après avoir été crucifiés, ressuscités en réalité. Mais l'imitation se fait en image (ἐν εἴκονι), le salut lui en réalité (ἐν ἀληθείᾳ). Le Christ a été réellement crucifié, et réellement mis au tombeau, et il est réellement ressuscité. Et toutes ces choses ont été accomplies par amour pour nous, afin que, ayant part, par l'imitation, à ses souffrances, nous obtenions en réalité le salut. O amour des hommes surabondant ! Le Christ a eu ses mains pures et ses pieds percés de clous et il a souffert, et par la communion de ses souffrances, il m'a accordé la grâce du salut sans que j'aie à souffrir ou à faire effort.

« Que personne donc, continue-t-il, n'estime que le baptême consiste seulement dans la rémission des péchés ou la filiation adoptive, alors que nous savons avec certitude qu'en même temps que purification de nos péchés et gage du don du Saint-Esprit, il est antitype de la passion du Christ. C'est pourquoi Paul nous disait à l'instant : « Ignorez-vous que nous tous, qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés. Nous avons été ensevelis avec Lui dans la mort par le baptême ». Il disait ces choses à des gens qui s'étaient figurés que le baptême procurait la rémission des péchés et l'adoption, mais non qu'il était aussi la participation (κοινωνία) aux vraies souffrances du Christ dans une similitude (μίμησις).

« Or afin que nous apprenions que ce que le Christ a souffert, c'est pour nous et notre salut en vérité et non en apparence qu'il l'a souffert, et que nous sommes participants à ses souffrances, Paul insiste :

« Si nous sommes greffés dans la similitude de sa mort, nous serons aussi participants de sa résurrection ». C'est avec raison qu'il dit cela. En effet, maintenant que la vraie vigne a été plantée, nous aussi nous avons été greffés dans sa mort par participation au baptême. Considère avec grande attention la pensée d'après les mots de l'Apôtre. Il n'a pas dit : Si nous avons été greffés dans sa mort, mais dans la ressemblance de sa mort. En effet la mort a eu lieu véritablement pour le Christ, son âme s'est séparée réellement de son corps. Pour nous il y a d'une part imitation (ὁμοίωμα) de sa mort et de ses souffrances et de l'autre non imitation, mais vérité du salut » (XXXIII, 1082 B - 1084 B).

Ce texte est de tout point admirable. Le baptême est un « antitype » de la passion et de la résurrection, c'est-à-dire qu'il est à la fois semblable et dissemblable. Et le texte explique où est la similitude et où est la dissimilitude. Il y a dans la mort et la passion du Christ deux aspects à distinguer : la réalité historique et le contenu salutaire. La réalité historique est seulement imitée : le rite sacramentel la symbolise, la représente. Mais le contenu salutaire comporte au contraire une participation (κοινωνία) réelle. Les deux aspects du sacrement sont ainsi parfaitement définis. C'est un symbole efficace de la passion et de la résurrection, qui la représente corporellement et la réalise spirituellement.

Si nous interrogeons maintenant la mystagogie occidentale avec Ambroise, nous trouvons le même enseignement, et presque dans les mêmes termes, au point que la question d'une influence peut se poser : « L'Apôtre crie (βοᾷ), comme vous l'avez entendu dans la lecture précédente : Quiconque est baptisé, est baptisé dans la mort du Christ. Que veut dire : dans la mort ? Que, de même que le Christ est mort,

toi aussi tu dois goûter la mort : comme le Christ est mort au péché et vit pour Dieu, ainsi toi tu dois mourir aux plaisirs passés du péché par le sacrement du baptême, et ressusciter par la grâce du Christ. C'est donc une mort, mais non dans la réalité (veritas) de la mort corporelle, mais dans une similitude (similitudo). Lorsque tu plonges, tu reçois la similitude de la mort et de la sépulture. Tu reçois le sacrement de sa croix, parce que le Christ a été suspendu à la croix et que son corps a été fixé par des clous. Toi, lorsque tu es crucifié, tu adhères au Christ, tu adhères au don de N.-S. J.-C. » (*De Sacr.*, II, 23 ; Botte, p. 69).

Le baptême opère ainsi une configuration à l'unique mort du Christ, nous dit saint Basile dans le *De Spiritu Sancto.* « C'est pour nous ramener à l'amitié avec Dieu qu'ont eu lieu la venue du Christ dans la chair, les exemples de sa conduite évangélique, les souffrances, la croix, la sépulture, la résurrection, afin que l'homme sauvé par l'imitation (μίμησις) du Christ récupère l'antique filiation. A la perfection de la vie, l'imitation du Christ est donc nécessaire, non seulement dans les exemples de douceur, d'humilité, de longanimité de sa vie, mais aussi dans la mort, comme Paul, l'imitateur du Christ, le dit : Conforme à sa mort, afin de parvenir à la résurrection des morts. Comment donc entrons-nous dans la similitude de sa mort ? En étant ensevelis avec Lui par le baptême. Il y a une seule mort pour le monde et une seule résurrection des morts, dont le baptême est la figure (τύπος). C'est pourquoi le Seigneur qui ordonne notre vie a établi l'alliance (διαθήκη) du baptême, contenant la figure de la mort et de la vie, l'eau réalisant l'image (εἰκών) de la mort, l'Esprit communiquant les arrhes de la vie. C'est par trois immersions et autant d'épiclèses que le grand sacrement (μυστήριον)

du baptême est accompli, afin que la figure de la mort soit reproduite et que, par la tradition (παράδοσις) de la connaissance de Dieu, l'âme des baptisés soit illuminée » (*De Spir. Sanct.* 15 ; PRUCHE 168-171).

La relation à la mort du Christ est particulièrement soulignée par la triple immersion, allusion au triduum pascal, ainsi que le Pseudo-Denys l'expose : « Observe avec moi quelle est la convenance des symboles qui s'expriment dans les mystères sacrés. Puisque à nos yeux la mort est séparation des parties unies, qui entraîne l'âme dans un monde pour nous invisible, tandis que le corps, caché pour ainsi dire sous la terre, abandonne toute forme humaine, c'est à bon droit qu'on immerge entièrement l'initié dans l'eau pour figurer la mort et l'ensevelissement où se perd la figure. Par cette leçon symbolique, celui qui reçoit le sacrement du baptême et qui est trois fois plongé dans l'eau, apprend mystérieusement à imiter cette mort triarchique que fut l'ensevelissement de trois jours et de trois nuits de Jésus, dans la mesure au moins où il est permis à l'homme d'imiter Dieu sans sacrilège » (404 B).

L'opposition entre l'ensevelissement du Christ dans la terre et l'immersion du baptisé dans l'eau marque bien la différence de la réalité et du sacrement. C'est ce que signale Grégoire de Nysse : « Cherchons pourquoi la purification se fait par l'eau ? Et à quelle fin on use d'une triple immersion ? Voici ce que les Pères ont enseigné sur ce sujet et que nous avons reçu d'eux. Notre Seigneur, accomplissant l'économie de notre salut, est descendu sur la terre, afin d'en susciter la vie. Nous, en recevant le baptême, nous le faisons bien à l'image de Notre Seigneur et maître, mais nous ne sommes pas ensevelis dans la terre. Celle-ci en effet est la demeure de notre corps une fois mort. Mais c'est dans l'eau que nous sommes enfouis,

qui est l'élément qui est apparenté à la terre. Et, en faisant cela trois fois, nous imitons par là la grâce de la résurrection. Et nous ne faisons pas cela en recevant le sacrement en silence, mais les noms des trois saintes hypostases sont invoqués sur nous » (XLVI, 586 A-C. Voir aussi *Disc. Catéch.*, XXXV, 5-12). Nous remarquerons toutefois que le sens de l'analogie entre les eaux de la mort et les eaux du baptême est perdu et que Grégoire recourt à la théorie hellénistique des quatre éléments et de leurs relations.



Mais si les eaux du baptême sont le tombeau où est enseveli l'homme pécheur, elles sont aussi le milieu vivifiant où est engendrée la nouvelle créature. Elles sont à la fois « sépulcre et mère », dit Cyrille de Jérusalem. Ce thème se rattache directement à la conception de la maternité de l'Église, qui paraît s'être surtout développé en Afrique. Tertullien écrit à la fin du *De Baptismo* : « Vous êtes bénis quand vous remontez du bain très saint de la nouvelle naissance, et que vous priez pour la première fois auprès de votre Mère avec vos frères » (*De bapt.*, 20). On voit déjà le lien de la maternité de l'Église et du baptême. Il est plus accusé encore chez saint Cyprien : « Puisque la naissance du chrétien s'accomplit dans le baptême et que la régénération baptismale n'a lieu que chez la seule Épouse du Christ, qui peut engendrer spirituellement les fils de Dieu, où serait né celui qui n'est pas fils de l'Église » (*Epist.*, LXXIV, 6 ; C. S. E. L., 804)[1].

On voit comment ce thème s'est précisé : l'Église est la mère des fils de Dieu ; c'est dans le baptême qu'elle les enfante. Dès lors le symbolisme du rite

1. Joseph C. PLUMPE, *Mater Ecclesia*, p. 100 sqq.

était prêt : la piscine baptismale est le sein maternel où l'enfantement des fils de Dieu s'accomplit. Ceci est clairement exposé par Didyme l'Aveugle, dont la dépendance à l'égard des Africains en ce qui regarde la théologie baptismale est connue : « La piscine est l'organe de la Trinité pour le salut de tous les hommes. Elle devient mère de tous, demeurant Vierge, par l'Esprit-Saint. C'est là le sens du Psaume : Mon Père et ma Mère m'ont abandonné (Adam et Ève n'ont pas su demeurer immortels), mais le Seigneur m'a pris. Et il m'a donné pour mère la piscine, pour Père le Très-Haut, pour frère le Seigneur baptisé à cause de nous » (*P. G.*, XXXIX, 692 B).

Au IVe siècle, le thème prend une importance considérable dans les *Catéchèses* préparatoires au baptême de Zénon, évêque de Vérone, écrites entre 362 et 372 : « Exultez de joie, mes frères, dans le Christ, et tous, animés d'un ardent désir, hâtez-vous de recevoir les dons célestes. La fontaine, où l'on naît à la vie éternelle, vous invite déjà par sa chaleur salutaire. Notre mère est avide de vous mettre au monde ; mais elle n'est point soumise à la loi qui a réglé l'enfantement de vos mères. Celles-ci ont gémi dans les douleurs de l'enfantement. Mais cette mère céleste vous enfante, joyeuse, tout joyeux ; libre, elle vous met au monde, dégagés des liens du péché ». (*Tract.* 30 ; *P. L.*, XI, 476 B)[1]. C'est le texte de la première *invitation* au baptême. Les exhortations suivantes reprennent et développent le même thème, avec le réalisme propre aux latins. L'intérêt pour nous est la précision du symbolisme, qui donne au rite sa signification.

Le même symbolisme est développé avec prédilection dans un autre domaine, celui d'Antioche,

1. Je suis la traduction de M. CHIRAT, Vie Spir., avril 1943, p. 327.

avec Théodore de Mopsueste. Celui-ci s'arrête peu au symbolisme de la configuration à la mort, mais s'étend longuement sur le symbolisme de la régénération : « Il faut que le Pontife demande à Dieu que la grâce de l'Esprit-Saint vienne sur l'eau pour en faire le sein d'une naissance sacramentelle, puisque le Christ a dit à Nicodème : Si on ne naît de l'eau et de l'Esprit, on ne peut entrer dans le Royaume de Dieu. De même que, dans la naissance charnelle, le sein de la mère reçoit un germe, mais que la main divine le forme, ainsi dans le baptême l'eau devient un sein pour celui qui naît, mais c'est la Grâce de l'Esprit qui y forme celui qui est baptisé pour une seconde naissance » (XIV, 9). Nous sommes en présence d'un développement parallèle à celui de l'Occident.



Après le rite baptismal proprement dit, il reste une dernière cérémonie : c'est le revêtement de la tunique blanche[1]. « Après le baptême, dit saint Ambroise, tu as reçu les vêtements blancs, pour qu'ils soient la marque que tu as dépouillé le revêtement du péché et que tu as revêtu les purs vêtements de l'innocence » (*De Myst.*, 34 ; Botte, 118). Ces vêtements blancs viennent remplacer les vieux vêtements laissés avant le baptême et qui figuraient l'homme ancien. Ils sont le symbole de l'homme nouveau. C'est un des aspects essentiels du baptême qui est ainsi signifié. Les termes de « vêtement d'incorruptibilité » (ἔνδυμα ἀφθαρσιᾶς) (XXXIII, 1033 A ; XXXVI 361 C ; XLVI, 420 C) ou de « vêtement lumineux » (XXXIII, 360 A ; XXXVI, 361 C ;

1. La liturgie de Milan plaçait là un rite de lavement des pieds (Ambroise, *De Sacr.*, III, 4 ; Botte, 72-73).

XLIV, 1005 B) sont des expressions techniques qui désignent le baptême dans les listes[1]. L'origine de ce symbolisme est à chercher dans saint Paul : « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ ». (*Gal.*, III, 27). Le rite du vêtement blanc signifie ainsi un des aspects de la grâce baptismale.

Les vêtements blancs figurent à la fois la pureté de l'âme et l'incorruptibilité du corps[2]. Saint Ambroise signalait le premier aspect. Nous le retrouvons chez saint Cyrille : « Maintenant que tu as dépouillé les vieux vêtements et que tu as revêtu les vêtements blancs, spirituellement il te faut toujours rester vêtu de blanc. Je ne veux pas dire par là qu'il est nécessaire que tu sois toujours revêtu de vêtements blancs, mais il faut que tu sois enveloppé de ceux qui sont réellement blancs et lumineux, afin que tu dises comme le prophète Isaïe : Il m'a revêtu du vêtement de salut et il m'a enveloppé de la tunique de joie » (XXXIII, 1104 B). Théodore de Mopsueste insiste plutôt sur l'incorruptibilité récupérée par le baptême : « Dès que tu es remonté du baptême, tu te revêts d'un vêtement tout entier éclatant. Il est le signe de ce monde lumineux, du genre de vie auquel déjà tu es passé par les figures. Quand en effet tu recevras effectivement la résurrection et te revêtiras d'immortalité et d'incorruptibilité, tu n'auras plus besoin de tels vêtements » (XIV, 26).

Cette gloire est une participation à la gloire du Christ transfiguré, dont il est dit que « les vêtements étaient blancs comme la neige » (*Mth.*, XVII, 2)[3].

1. Voir J. H. WASZINK, *Tertullien De Anima*, p. 420-421.

2. Sur le symbolisme des vêtements *blancs*, voir P. OPPENHEIM, *loc. cit.*, p. 33-43.

3. C'est du moins le texte du *Codex Bezae* et de l'ensemble de la tradition occidentale. Mais tous les autres manuscrits grecs disent : « blancs comme la lumière ».

« Celui qui est baptisé est pur, selon l'Évangile, parce que les vêtements du Christ étaient blancs comme la neige, lorsqu'il manifestait dans l'Évangile la gloire de sa résurrection. Car celui dont le péché est remis devient blanc comme la neige » (AMBROISE, *De Myst.*, 34; BOTTE 118). Saint Grégoire de Nysse, de son côté, montre le baptisé portant sur lui « la tunique du Seigneur, brillante comme le soleil, celle qui le revêtait de pureté et d'incorruptibilité lorsqu'il monta sur la Montagne de la Transfiguration » (XLIV, 1005 C. Voir aussi XLIV, 764 D).

Une autre série de textes voit dans les blanches tuniques la restauration de l'intégrité primitive, dans laquelle le premier Adam avait été créé. Par là le revêtement des tuniques rejoint la symbolique paradisiaque que nous avons rencontrée à propos du dépouillement des vieux vêtements, figure des tuniques de peau, dont l'homme avait été revêtu après le péché. Les tuniques blanches sont le symbole de la récupération du vêtement de lumière qui était celui de l'homme avant la chute. La relation des tuniques du baptême et de l'état paradisiaque d'avant le péché apparaît dans un passage comme celui-ci, où Grégoire de Nysse parle du baptême: « Tu nous avais chassés du Paradis et tu nous y as rappelés; tu nous as dépouillés des feuilles de figuier, ce vêtement misérable, et tu nous as revêtus d'une tunique glorieuse » (XLVI, 600 A). Plus précisément encore Grégoire nous montre le père de l'enfant prodigue le revêtant de la tunique, « non d'une autre tunique, mais de la première, celle dont il avait été dépouillé par la désobéissance » (XLIV, 1143 B. Voir XLIV, 1005 D).

L'idée sous-jacente à tous ces passages, c'est qu'en effet Adam, avant d'être revêtu de la tunique de peau, a été dépouillé d'un autre vêtement, puisqu'il s'est trouvé nu. Ceci a été observé avec beaucoup

de justesse par Érik Peterson : « Adam et Ève, par la chute, furent dépouillés, de sorte qu'ils s'aperçurent qu'ils étaient nus. C'est donc qu'auparavant ils étaient vêtus. C'est que selon la tradition chrétienne la grâce surnaturelle couvre l'homme comme un vêtement[1] ». Ainsi le vêtement paradisiaque figure l'état spirituel dans lequel l'homme a été créé et qu'il a perdu par le péché. Les tuniques du baptême symbolisent le retour à cet état. Grégoire de Nysse revient souvent sur cette idée du vêtement de gloire perdu par le péché d'Adam : « Comme si Adam vivait encore en chacun de nous, nous voyons notre nature enveloppée de ces tuniques de peau et des feuilles caduques de cette vie terrestre, qu'une fois dépouillés de nos vêtements de lumière nous nous sommes cousus à nous-mêmes, ayant revêtu les vanités, les honneurs, les brèves satisfactions de la chair au lieu de nos vêtements divins » (XLIV, 1184 B-C).

C'est toute une doctrine de la signification religieuse du vêtement qui est sous-jacente. Nous en avons noté déjà plus haut les origines dans des croyances archaïques : « C'est une conception courante chez les primitifs, explique A. Lods, que les vêtements sont particulièrement aptes à s'imprégner des forces spirituelles du milieu où ils se trouvent. Ils risquent donc d'apporter des effluves hostiles dans le milieu sacré, puis à la sortie du sanctuaire d'emporter des parcelles du fluide divin dans le milieu profane[2] ». La perte du vêtement de gloire apparaît donc pour Adam comme une désacralisation, une réduction à l'état profane. Elle correspond à l'expulsion du Paradis, qui est le bois sacré, demeure de Dieu,

1. *Religion et vêtement*, Rythmes du monde, 1946, 4, p. 4. Voir du même auteur *Pour une théologie du vêtement*, Lyon, 1943, p. 6-13.

2. *Israël des origines aux Prophètes*, p. 313.

et à l'entrée dans le milieu profane, misérable. Grégoire emploie l'expression précise de « dépouillement des vêtements sacrés ». « La jalousie du démon nous a écartés de l'arbre de vie et nous a dépouillés des vêtements sacrés pour nous revêtir des feuilles de figuier ignominieuses » (XLIV, 409 B). Le revêtement de la tunique baptismale désigne le retour dans le Paradis, en tant que monde sacral.

Nous pouvons noter précisément que le blanc est pour l'Écriture la couleur des vêtements sacrés [1]. Dans l'Ancien Testament, les prêtres portaient des vêtements de lin blanc (*Ex.*, XXXIX, 25). L'*Apocalypse* de saint Jean nous montre également les vingt-quatre vieillards, qui célèbrent la liturgie céleste et qui figurent les anges, comme vêtus de tuniques blanches (*Ap.*, IV, 1). Les vêtements blancs du Christ à la Transfiguration sont, selon Harald Riesenfeld, une allusion à la robe blanche du grand-prêtre le jour de la fête de l'Expiation [2]. Les robes blanches des baptisés pourraient contenir une allusion à ce thème. Il ne semble pas toutefois qu'elles contiennent d'allusion au « sacerdoce » du chrétien [3].

Reste enfin que les vêtements blancs ont une signification eschatologique. Très particulièrement ils désignent la gloire dont sont revêtus après leur mort les martyrs. C'est ainsi que dans l'*Apocalypse* ceux qui ont triomphé du démon par le martyre sont vêtus de blanc (*Apoc.*, III, 5 et 18). Et dans la vision de Perpétue les martyrs qui l'ont précédée dans le Paradis sont vêtus de blanc (*Passio Perp.*, 4). Le rapprochement avec les tuniques baptismales paraît s'imposer. Ce n'est pas en effet la première fois que

1. Dom Damasus WINZEN, *Pathways in Holy Scripture, The book of Exodus*, p. 10.
2. *Jésus transfiguré*, p. 115 et suiv.
3. OPPENHEIM, *loc. cit.*, p. 37.

nous constatons la ressemblance des représentations sacramentaires et des représentations eschatologiques. Carl-Martin Edsman l'a constatée en particulier dans le cas de la *Passio Perpetuæ*[1]. Et dans l'Apocalypse la liturgie céleste des martyrs est décrite en termes empruntés à la liturgie visible. Ceci explique qu'il soit souvent difficile, dans les monuments figurés antiques, de savoir si l'on a affaire à des thèmes eschatologiques ou sacramentaires.

Plus précisément encore, les vêtements blancs sont pour Tertullien le symbole de la résurrection du corps. Commentant, dans le *De resurrectione carnis*, le texte d'*Apoc.*, XIV, 4, qu'il mêle avec VII, 13, il écrit : « Nous avons dans l'Écriture une allusion aux vêtements comme symbole de l'espérance de la chair : ce sont ceux qui n'ont pas souillé leur vêtement avec les femmes, désignant par là les vierges. C'est pourquoi ils seront dans des vêtements blancs, c'est-à-dire dans la gloire d'une chair vierge. Ainsi le symbolisme nous fournit aussi un argument pour la résurrection corporelle » (27 ; *P. L.*, II, 834, A-B). Ceci est en rapport avec la croyance, fréquente au second siècle, que les martyrs et les vierges ressuscitent dès après leur mort et sont glorifiés corporellement, sans attendre la résurrection générale. L'Église définira plus tard que cette croyance n'est absolument certaine qu'en ce qui concerne la Mère de Dieu : c'est le dogme de l'Assomption.

Nous pouvons observer que ces divers aspects de la symbolique des vêtements blancs ne sont pas incohérents, mais s'ordonnent en une suite organique. Ils se réfèrent d'abord à Adam, dont ils signifient l'état paradisiaque avant la chute. Ils sont ensuite

1. *Le baptême de feu*, p. 42-47. Voir aussi C. A. Rusch, *Death and burial in Christian antiquity*, p. 217.

en relation avec le Christ, qui vient restaurer la grâce perdue par Adam. Dans le baptême, ils expriment la configuration à la grâce du Christ. Et ils sont enfin la préfiguration de la gloire future, seulement anticipée dans la vie présente. C'est donc toute une théologie qui s'exprime dans cette symbolique et qui est la théologie du Nouvel Adam. Or ceci était déjà vrai de plusieurs des autres rites que nous avons étudiés jusqu'ici. C'est un premier aspect de la théologie biblique des sacrements qui nous apparaît ainsi, que l'on peut appeler la théologie adamique. La suite de notre étude nous en fera apparaître d'autres.

CHAPITRE III

LA SPHRAGIS

Les cérémonies du baptême comprenaient un rite que nous avons laissé de côté jusqu'ici à cause de sa particulière importance et qui mérite une étude spéciale : c'est celui de la *sphragis*, c'est-à-dire de l'imposition du signe de la croix sur le front du candidat au baptême[1]. Ce rite constitue une tradition très antique. Saint Basile le cite avec la prière *ad orientem* parmi les traditions non écrites qui remontent aux Apôtres : « Qui nous a appris à signer du signe de la croix ceux qui mettent leur espérance dans le nom du Seigneur » (*De Spir. Sanct.*, 27 ; PRUCHE, 233). La place en est variable. Nous le trouvons parfois uni à l'inscription, dès le début du catéchuménat, comme c'est le cas chez le Pseudo-Denys (396 A - 400 D). Théodore de Mopsueste le place entre la renonciation à Satan et le baptême (XIII, 17-18). Plus communément il semble avoir été conféré après le baptême. C'est ce que nous trouvons chez Cyrille de Jérusalem et Ambroise. Il est associé chez eux à l'onction chrismale et c'est à l'occasion de celle-ci qu'il en est question.

1. Voir F. J. DOELGER, *Sphragis*, Paderborn, 1911 ; J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes*, Louvain, 1923.

Il a pu d'ailleurs être répété au cours de l'initiation, comme c'est le cas dans la liturgie romaine actuelle.

L'importance du rite apparaît au fait qu'il sert souvent à désigner le baptême tout entier. Celui-ci est fréquemment appelé *sphragis*[1]. C'est en particulier le cas chez Cyrille de Jérusalem. Nous trouvons cette désignation dans certaines listes des noms du baptême chez les Pères, par exemple chez Cyrille de Jérusalem : « C'est une grande chose que le baptême : rédemption des captifs, rémission des péchés, mort de la faute, régénération de l'âme, vêtement de lumière, saint sceau (σφραγίς) indissoluble, véhicule vers le ciel, délices du Paradis, gage du royaume, grâce de l'adoption » (XXXIII, 360 A). Grégoire de Nazianze nous donne une liste analogue : « Le baptême est participation au Logos, destruction du péché, véhicule vers Dieu, clef du royaume des cieux, vêtement d'incorruptibilité, bain de régénération, sceau (σφραγίς) » (XXXVI, 361 C). On remarquera les nombreux points de contact de ces deux listes.



Le mot *sphragis* désignait dans l'antiquité soit l'objet avec lequel on imprimait un signe, soit l'empreinte même faite par cet objet. C'est ainsi qu'on appelait de ce nom les cachets qui servaient à imprimer un sceau sur de la cire. Ces cachets étaient souvent des pierres précieuses placées dans le chaton d'une bague. Ainsi Clément d'Alexandrie recommande aux chrétiens d'avoir pour sceaux (*sphragides*) une colombe ou un poisson ou un navire avec les voiles

1. Peut-être déjà chez saint Paul : II *Cor.*, I, 22 ; *Eph.*, I, 13 et en tous cas chez les plus anciens Pères : Clément de Rome, *Epist.*, VII, 6 ; Herm., *Sim.*, IX, 6, 3 ; 16, 4 ; Tertullien, *De pudic.*, IX, 9.

déployées mais non des figures mythologiques ou des épées (*Ped.*, III, 11 ; STAEHLIN, 270). Ces sceaux servaient en particulier à sceller les actes officiels, les testaments. C'est ainsi que saint Paul dira de façon symbolique des Corinthiens qu'« ils sont le sceau de son apostolat dans le Seigneur » (*I Cor.*, IX, 2), c'est-à-dire qu'ils en sont le signe authentique[1].

Mais plus particulièrement — et c'est ici que nous arrivons à la symbolique baptismale — on appelait *sphragis* la marque avec laquelle un propriétaire marquait des objets lui appartenant. En ce sens la *sphragis* concerne plusieurs catégories qui vont nous intéresser ici particulièrement : la *sphragis* était la marque dont les bergers marquaient au fer rouge les bêtes de leur troupeau, pour permettre de les distinguer ; d'autre part c'était l'usage dans l'armée romaine de marquer les recrues d'un signe à leur enrôlement. Il s'appelait *signaculum*. Il consistait en un tatouage qui se faisait sur la main ou sur l'avant-bras et qui représentait un abrégé du nom du général[2]. Ces divers usages vont servir aux Pères de l'Église à donner différentes significations à la *sphragis* baptismale. Le signe de la croix dont le candidat au baptême est marqué au front marque qu'il appartient désormais au Christ. Mais ceci pourra signifier qu'il appartient au troupeau du Christ ou à l'armée du Christ. Ces différentes interprétations se référeront à des thèmes différents du baptême.

Le thème du troupeau est en rapport avec la conception, qui est capitale pour le baptême, du Bon Pasteur qui connaît ses brebis et les défend des mauvais bergers. Par la réception de la *sphragis*, le catéchumène apparaît comme incorporé au troupeau du Bon

1. F. J. DOELGER, *Sphragis*, p. 15.
2. DOELGER, *loc. cit.*, p. 32-33.

Pasteur : « Approchez-vous, dit Cyrille de Jérusalem aux candidats, du sceau sacramentel (μυστικὴ σφραγίς) afin que vous soyez reconnus par le maître. Soyez comptés dans le saint et intelligible troupeau du Christ, afin d'être rangés à sa droite » (XXXIII, 372 B)[1]. Nous rencontrons ici un premier aspect de la *sphragis*. Elle permet au Seigneur de reconnaître les siens, comme le berger ses brebis. De même Théodore de Mopsueste : « Cette consignation, dont tu es signé maintenant, est le signe que tu as été désormais marqué comme brebis du Christ. Car une brebis, dès son acquisition, reçoit la marque par laquelle on reconnaît à quel maître elle appartient ; et aussi elle paît au même pâturage et elle est dans le même bercail que celles sur qui a été apposée la même marque, indiquant qu'elles appartiennent au même maître » (XIII, 17). Théodore souligne ici l'incorporation à l'Église une. La *consignatio* apparaît comme agrégation à la communauté chrétienne. Nous remarquerons que c'est l'aspect qu'à Antioche soulignera aussi le Pseudo-Denys : « Par ce signe..., le catéchumène est reçu dans la communion de ceux qui ont mérité la déification et qui constituent l'assemblée des saints » (400 D).

Marque d'appartenance, la sphragis est aussi protection. Grégoire de Nazianze unit les deux idées. La *sphragis* est « garantie de conservation et signe d'appartenance » (XXXVI, 364 A). Il développe ceci plus longuement : « Si tu te prémunis de la *sphragis*, marquant ton âme et ton corps de l'onction (χρῖσμα) et de l'Esprit, que pourra-t-il t'arriver ? C'est là pour toi, même en cette vie, la plus grande des

1. « Brebis, hâtez-vous vers le signe de la Croix et la sphragis qui vous sauveront de votre misère. » (GREG. NYSSE, *H. Bapt.* ; *P. G.*, XLVI, 417 B).

sécurités. La brebis marquée (ἐσφραγισμένον) n'est pas facilement prise par ruse, celle qui ne porte pas de marque est une proie pour les voleurs. Et après cette vie, tu peux mourir en paix, sans crainte d'être dépouillé par Dieu des secours qu'il t'a donnés pour ton salut » (XXXVI, 377 A). La σφραγίς, marque qui permet au maître de discerner les siens, est une garantie de salut.

Didyme l'aveugle emploie le même langage : « L'Écriture en beaucoup de choses, mais surtout en ce qui concerne le saint baptême, semble, à cause de son identité d'essence et d'action avec le Père et le Fils, faire mémoire du seul Saint-Esprit et de sa marque salutaire dont nous avons été scellés, étant restaurés en notre image première. En effet la brebis qui n'est pas marquée (ἀσφράγιστον) est une proie facile pour les loups, n'ayant pas l'aide de la σφραγίς et n'étant pas reconnue comme les autres par le bon Pasteur, puisqu'elle-même ne connaît pas le Berger de l'Univers » (XXXIX, 717 B). Ici encore la σφραγίς est une garantie de la protection du Pasteur en même temps qu'elle est une marque d'appartenance. Nous voyons aussi apparaître une idée nouvelle, le lien avec l'εἰκών. La sphragis imprime dans l'âme l'image, la ressemblance de Dieu, selon laquelle l'homme a été créé à l'origine [1].

Grégoire de Nysse, de son côté, dans son *De baptismo*, où il exhorte les *procrastinantes* à se faire baptiser, écrit : « L'âme qui n'a pas été illuminée et ornée de la grâce de la régénération, je ne sais pas si les anges la reçoivent, après sa séparation d'avec le corps. Comment le pourraient-ils en effet, puisqu'elle est sans marque (ἀσφράγιστον) et ne portant

1. Voir F. J. Doelger, *Sphragis*, p. 111-119. Ce thème tout différent se rattache à Philon d'Alexandrie.

aucun signe de propriété. Vraisemblablement elle est emportée dans l'air, errante et vagabonde, sans que personne se mette à sa recherche, puisqu'elle est sans propriétaire. Elle cherche le repos et ne le trouve pas, pleurant en vain et se repentant inefficacement » (XLVI, 424 C). Ce passage nous apporte l'attestation de la survivance chez les auteurs chrétiens de conceptions antiques sur l'au-delà. La conception en effet de l'air comme lieu des âmes, qui ne sont pas capables de s'élever jusqu'aux sphères célestes, vient des auteurs païens. On la retrouve chez Origène : « Les âmes viles et entraînées par leurs fautes vers la terre, sans pouvoir même reprendre haleine sont emportées et roulées ici-bas, les unes près des tombeaux où apparaissent les fantômes d'âmes semblables à des ombres, les autres simplement à la surface de la terre » (*Contr. Cels.*, VII, 5)[1].



Signe de l'agrégation au troupeau du Christ, la *sphragis* est aussi la marque de l'enrôlement dans son armée. Nous passons à un autre thème. Le Christ n'est plus le Pasteur, mais le Roi qui appelle les hommes à se joindre à son armée. Au début des cérémonies du baptême, en donnant leur nom, les candidats ont répondu à cet appel et se sont engagés : « L'inscription du nom, écrit Cyrille de Jérusalem, a eu lieu et l'appel à entrer en campagne » (XXXIII, 333 A). La *consignatio* va désigner l'incorporation au service du roi. Théodore de Mopsueste rapproche cette symbolique de celle du troupeau : « Cette consignation, dont tu es signé maintenant,

1. Voir aussi BASILE, *Hom. Bap.*, XIII, 4 ; *P. G.*, XXXI, 432 B. Sur ce thème voir Franz CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire chez les Romains*, p. 104 et suiv.

est le signe que tu es désormais marqué comme brebis du Christ, comme soldat du Roi du ciel... Le soldat choisi pour le service, quand, à cause de la taille et de l'état de son corps, il a paru digne d'être choisi pour le service de l'Empire, reçoit d'abord sur la main une marque désignant quel roi il sert désormais ; ainsi maintenant toi, tu as été choisi pour le royaume du ciel, on connaît à l'examen que tu es soldat du roi du ciel » (XIII, 17).

Cyrille de Jérusalem précise le sens de cet engagement : « Comme ceux qui sont sur le point de partir en campagne examinent l'âge et la santé des recrues, ainsi le Seigneur, en enrôlant les âmes, examine les volontés. Si quelqu'un garde une hypocrisie cachée, il le rejette comme inapte au combat spirituel ; s'il le trouve digne, il lui confie aussitôt sa grâce. Il ne donne pas les choses saintes aux chiens, mais lorsqu'il voit une conscience droite, il imprime sa *sphragis* salutaire et admirable que les démons craignent et que les anges reconnaissent, si bien que les premiers s'enfuient et que les autres l'accompagnent comme une amie. Donc ceux qui reçoivent cette *sphragis* salutaire doivent avoir une volonté qui y réponde » (XXXIII, 373 A).

Le caractère militaire de la *sphragis* est plus apparent encore dans une autre catéchèse : « Chacun de nous va se présenter devant Dieu, en présence des armées innombrables des anges. L'Esprit-Saint marquera vos âmes. Vous allez vous enrôler (στρατολογεῖσθαι) dans l'armée du grand roi » (XXXIII, 428 A). Ainsi lisons-nous chez Jean Chrysostome : « Comme la sphragis est imprimée sur les soldats, ainsi l'Esprit-Saint sur les croyants » (LXI, 418). Nous retrouvons ce symbolisme dans un autre passage de Cyrille de Jérusalem, mais appliqué cette fois non au caractère sacramentel, mais au signe de croix fait sur le front :

« Après mon combat sur la croix, je donne à chacun de mes soldats de porter sur le front la sphragis royale » (XXXIII, 736 A).

Je voudrais seulement marquer au passage que cette conception du baptême, comme enrôlement au service du Christ, sanctionné par la *sphragis*, qui est le sceau de l'acceptation par le Christ, est un thème familier à l'antiquité chrétienne. Il a été traité par Harnack dans *Militia Christi*, par Dölger dans *Sacramentum militiæ* (Ant. und Ch., II, 4). L'enrôlement comportait l'imposition de la sphragis, l'inscription sur le registre et le serment. Il était facile de commenter les cérémonies du baptême à l'aide de ces images. On sait en particulier que chez les auteurs latins et Tertullien en particulier, le mot *sacramentum* est en relation directe avec le serment militaire et souligne l'aspect d'engagement de service du Christ[1]. Ce vocabulaire militaire remonte d'ailleurs à saint Paul, qui parle de l'armure du chrétien, de ses combats. En particulier la comparaison du nouveau chrétien à une jeune recrue est courante. Ainsi chez Grégoire de Nysse : « Celui qui a reçu depuis peu le bain de régénération est semblable à un jeune soldat qui vient d'être rangé au nombre des athlètes, mais qui n'a pas encore prouvé sa valeur militaire » (XLVI, 429 C).



Nous avons eu souvent à observer au cours des pages précédentes qu'un des traits les plus fréquemment soulignés par les Pères de l'Église, à propos de la sphragis, c'est qu'elle rend le chrétien redoutable aux démons. Nous sommes à nouveau ramenés

1. Voir F. J. DOELGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und die Schwarze*, p. 110-119.

à cet aspect central du baptême et de la vie chrétienne en général chez les premiers chrétiens. L'imposition de la croix apparaît dans le baptême comme une forme du combat contre le démon que nous lui avons vu attribuer dès le commencement. De même l'usage du signe de la croix dans la vie chrétienne apparaît l'expression du fait que celle-ci continue d'être un combat contre le démon. Par le baptême celui-ci a été vaincu. Marqué du signe de la croix, le nouveau baptisé ne lui appartient plus. Dès lors il suffit à celui-ci de faire ce signe pour repousser ses attaques et le mettre en fuite[1].

Ceci nous introduit à un nouvel aspect du symbolisme de la *sphragis*. Nous avons dit que dans l'usage profane, elle servait à marquer les brebis et les soldats. Mais nous avons laissé de côté un troisième usage, qui est celui de marquer les esclaves. Cet usage nous est attesté pour l'Orient. Les esclaves étaient marqués d'une marque d'appartenance indélébile, sous la forme d'un tatouage. Ce tatouage se faisait sur le front, à la différence de celui des soldats. En Occident il semble que seuls les esclaves fugitifs étaient marqués. Pourtant saint Ambroise écrit : « Les esclaves sont marqués du signe de leur maître » (XVI, 437) ; on appelait cette marque *sphragis* ou *stigma* et son impression la *stigmatisation*[2].

Or il faut ajouter, et c'est ce qui nous importe, que la *sphragis* ne marquait pas seulement l'appartenance d'un esclave à un propriétaire temporel. Elle pouvait désigner aussi la marque par laquelle le fidèle d'une divinité signifiait son appartenance à celle-ci. Prudence rapporte que, dans le culte de Dionysos, on utilisait, pour la consécration du fidèle,

1. GRÉG. NAZ., *Ho. Bapt.* ; XXXVI, 372 A.
2. DOELGER, *loc. cit.*, p. 23-32.

des aiguilles que l'on faisait rougir au feu et qui servaient à faire la *sphragis* (*Perist.*, X, 1077). Hérodote parle d'un prêtre d'Héraclès qui, s'étant consacré à son dieu, portait sur lui les στίγματα, les saints stigmates, si bien qu'il n'était pas permis de porter la main sur lui (II, 113)[1]. Cela éclaire le passage de *Gal.*, VI, 17 : « Que personne désormais ne me suscite plus d'entrave, car je porte sur mon corps les stigmates (στίγματα) de Jésus[2] ».

Pour interpréter cet aspect de la *sphragis*, nous n'avons pas besoin d'ailleurs d'avoir recours à des analogies dans le monde grec. L'imposition par Dieu d'une marque qui rend un être inviolable est en effet biblique. Le premier exemple que nous en rencontrons est celui de Caïn, que Dieu marque d'un signe pour que personne ne le tue (*Gen.*, IV, 15)[3]. Ce signe est un signe de protection. Et il est déjà l'affirmation de la protection de Dieu sur l'homme pécheur. Nous retrouvons dans Ezéchiel la marque de Dieu portée sur le front par les membres de l'Israël futur (IX, 4). Ainsi avons-nous ici une première typologie de la *sphragis*. Et il est remarquable que ce signe est un T. A son tour le Nouveau Testament nous montre dans l'Apocalypse les saints marqués du signe de l'agneau (VII, 4[4]). Et ce signe est vraisemblablement celui de la croix, c'est à-dire le T. Si nous nous souvenons alors que l'Apocalypse est remplie de réminiscences baptismales, il semble

1 L'usage de ces tatouages a existé chez les chrétiens : « Beaucoup, dit Procope de Gaza, se tatouaient sur la main ou sur le bras le nom de Jésus ou la croix. » (*P. G.*, LXXXVII, 2401).

2. Voir F.-J. Doelger, *loc. cit.*, p. 39-51.

3. Voir W. Vischer, *Les livres de Moïse*, trad. fr., p. 103.

4. Ces deux derniers passages sont expressément rapportés par saint Cyprien au signe de Croix tracé sur le front des chrétiens (*Test.*, II, 22 ; CSEL, 90).

bien que ce signe soit une allusion à la sphragis de la liturgie de l'initiation.

Quoi qu'il en soit, on voit le sens que va prendre dans cette ligne la *sphragis* baptismale. Elle marquera le caractère inviolable du chrétien.[1] Et ceci est directement en rapport avec le signe même de la croix. C'est en effet par sa croix que le Christ a dépouillé les principautés et les puissances. Celles-ci sont désormais vaincues. Or le chrétien par son baptême participe à cette victoire du Christ. Désormais les puissances du mal sont sans aucun pouvoir sur lui. C'est pourquoi il suffit qu'il se signe du signe de la croix pour rappeler aux puissances leurs défaites et pour que celles-ci s'enfuient en déroute. Ceci est vrai d'abord du rite baptismal lui-même, comme l'explique Cyrille de Jérusalem : « L'invocation de la grâce, marquant ton âme de son sceau (*sphragis*) ne permet pas que tu sois absorbé par le démon » (XXXIII, 441 C). Le catéchumène peut affronter sans crainte le démon dans le combat suprême du baptême où il descend dans les eaux de la mort, parce qu'il est marqué de la sphragis. Et de même ailleurs : « Le Seigneur ne donne pas les choses saintes aux chiens, mais lorsqu'il voit une conscience droite il y imprime sa *sphragis* salutaire et admirable que craignent les démons » (XXXIII, 373 A).

Mais en parlant de la *sphragis*, Cyrille ne désigne pas seulement l'imposition du signe de la croix au baptême, mais aussi l'usage que gardaient les chrétiens de se signer d'une croix sur le front dans toutes les circonstances de la vie : « Ne rougissons pas de la croix du Christ, mais même si un autre la dissimule,

1. « Le prêtre t'a marqué sur le front de la sphragis, écrit Cyrille de Jérusalem, pour que tu reçoives l'empreinte du sceau, que tu sois consacré à Dieu » (XXXIII, 1102 B).

toi portes-en la marque publiquement sur ton front (σφραγίζου), afin que les démons, ayant vu le signe royal, fuient au loin en tremblant. Fais ce signe (σημεῖον) en mangeant et en buvant, quand tu es assis, quand tu es couché, quand tu te lèves, quand tu parles, en un mot en toutes choses » (XXXIII, 472 B). Il reprend la même idée plus loin : « N'ayons pas honte de confesser le crucifié. Faisons le signe de la croix (σφραγὶς τοῦ σταυροῦ) avec assurance sur notre front avec nos doigts et ceci en toute circonstance : quand nous mangeons et quand nous buvons, en entrant et en sortant, avant de nous endormir, en nous couchant et en nous levant. C'est là une grande protection (φυλακτήριον)[1], gratuite, pour les pauvres, facile, pour les faibles : puisque la grâce vient de Dieu. C'est un signe pour les fidèles et une terreur pour les démons. Il a triomphé d'eux en elle. Aussi lorsqu'ils voient la croix, ils se souviennent du crucifié. Ils craignent celui qui a écrasé les têtes des démons » (XXXIII, 816 B).

De cette valeur de la *sphragis*, nous avons deux illustrations remarquables. La première se trouve dans la *Vie de Saint Antoine*, précisément à propos de la Tentation. Des personnes viennent visiter Antoine, et comme il ne les laisse pas entrer dans sa cellule, elles sont forcées de passer dehors le jour et la nuit. « Or voici qu'elles entendent à l'intérieur comme des clameurs de foules, des vociférations, des gémissements, des hurlements : Va-t-en de chez nous ! Qu'as-tu à faire avec le désert ? Tu ne supporteras pas nos attaques. Au début ceux qui étaient dehors pensaient qu'il y avait à l'intérieur des gens qui se battaient avec lui. Mais ayant regardé par le

1. Sur ce mot voir DOELGER, *Sphragis*, p. 119 sqq. Cyrille l'emploie en particulier pour l'onction post-baptismale (XXXIII 1093 B.).

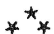
trou de la serrure et n'ayant rien vu, ils comprirent que c'était des démons et pris de peur ils appelèrent Antoine. Celui-ci leur prêtant plus d'attention qu'aux démons s'approcha de la porte et les engagea à se retirer : Signez-vous (σφραγίσατε ἑαυτούς), leur dit-il, et partez avec assurance. Alors ils s'en allèrent, munis du signe (σημεῖον) de la croix » (*Vit. Ant.*, 13)[1].

L'autre épisode se trouve dans la vie de Grégoire le Thaumaturge, par Grégoire de Nysse. Celui-ci raconte qu'un diacre, arrivant un soir dans une ville, voulut aller prendre un bain. « Or régnait dans ce lieu un démon homicide, qui hantait ces thermes. Sa puissance maléfique s'exerçait après la tombée de la nuit contre ceux qui s'approchaient. A cause de cela ces bains n'étaient pas fréquentés après le coucher du soleil. Le diacre s'étant présenté demanda au gardien de lui ouvrir la porte. Celui-ci atteste qu'aucun de ceux qui ont osé approcher des eaux à cette heure n'est revenu sur ses pieds, mais que tous sont tombés au pouvoir du démon et que beaucoup d'imprudents sont déjà tombés dans des maladies incurables[2] ». Mais le diacre insiste et le gardien lui donne la clef. « A peine s'était-il déshabillé et était-il entré que des sortes variées de terreurs sont suscitées par le démon, des fantômes de toutes sortes offrant un mélange de flamme et de fumée, frappant ses yeux avec des formes d'hommes et d'animaux, sifflant à ses oreilles, s'approchant de son souffle, se répandant en cercle autour de son corps. Celui-ci, se protégeant de la *sphragis* et invoquant le nom du Christ, traversa sans encombre la première pièce ». Même chose pour

1. Voir Sant ATHANASIUS, *The Life of Sant Antony*, translated and annotated by R. T. MEYER, Westminster, 1950, p. 110-111.

2. Sur les rapports des eaux avec les démons, dans les milieux païens, voir TERTULLIEN, *De bapt.*, 5.

la seconde pièce : nouveaux fantômes, nouveau signe de croix. Et finalement notre diacre ayant pris son bain, sort tout reposé, à la stupéfaction du gardien (XLVI, 952 A-C).



Jusqu'à présent les symbolismes de la *sphragis* que nous avons relevés étaient principalement en relation avec le sens du mot dans le monde hellénistique. Mais un dernier texte de Saint Cyrille va nous mettre sur une autre voie, qui nous indiquera un nouveau symbolisme et nous mettra sans doute sur la piste du véritable sens de notre rite. « Après la foi, écrit-il, nous recevons, comme Abraham, la *sphragis* spirituelle, étant circoncis dans le baptême par le Saint-Esprit » (XXXIII, 513 A). C'est un tout autre ordre d'idée que nous rencontrons : la *sphragis* baptismale est mise en relation avec la circoncision juive. Comme celle-ci était le sceau de l'alliance avec Dieu et de l'incorporation à l'Israël ancien, ainsi le baptême apparaît comme sceau de la nouvelle alliance et incorporation au nouvel Israël[1]. Ici c'est dans la théologie de l'alliance que nous introduit la *sphragis* et par conséquent le baptême est mis en relation avec sa figure dans l'Ancien Testament.

Ce qui donne à cette interprétation sa valeur est que par elle tout un groupe de textes va entrer en jeu, qui sont ceux du Nouveau Testament[2]. Saint Paul fait souvent allusion à la *sphragis*. Ainsi dans l'*Épître aux Éphésiens* : « C'est en Lui que vous avez cru et

1. L'expression « sceau de l'alliance » est employée par *Const. Apost.*, VII, 22, 2, à propos du baptême.

2. Sur la correspondance du baptême et de la circoncision, dans le Nouveau Testament, voir Oscar CULLMANN, *Die Taufiehre des Neuen Testaments*, p. 50-63.

que vous avez été marqués du sceau du Saint-Esprit qui avait été promis » (I, 13). Nous remarquerons le lien établi entre la foi et la *sphragis*, qui rappelle le texte de Cyrille où il était question d'Abraham : la démarche baptismale, où la *sphragis* vient après la profession de foi, pour la sceller, reproduit la démarche d'Abraham. Or par ailleurs Saint Paul se sert du mot *sphragis* pour désigner la circoncision d'Abraham : « Abraham reçut le signe de la circoncision comme sceau (σφραγίς) de la justice qu'il avait obtenu par la foi quand il était incirconcis » (*Rom.*, IV, 11). Il y a parfait parallélisme entre les deux passages. Et nous sommes donc en droit de penser que, quand saint Paul parle de la *sphragis* des chrétiens, succédant à la foi, il établit un parallèle entre le baptême et la circoncision, qui est la *sphragis* de la Vieille Alliance [1].

L'usage du mot *sphragis* pour désigner la circoncision se rencontre d'ailleurs souvent. On ne le trouve pas dans la traduction des LXX. C'est saint Paul qui l'emploie pour la première fois. Mais à la suite les Pères le présentent. Pour ne citer qu'un exemple, Eusèbe de Césarée écrit : « Abraham, alors qu'il était âgé, le premier subit la circoncision dans son corps, comme une sorte de sceau (σφραγίς), transmettant ce signe à ceux qui devaient naître de lui, comme une marque de leur appartenance à sa race » (*Dem. Ev.*, I, 6 ; *P. G.*, XXII, 49 C). La circoncision apparaît donc comme la marque d'appartenance à la race d'Abraham, à l'Israël ancien, et comme le gage des promesses qui lui sont faites par l'alliance.

Mais la circoncision n'était qu'une figure : la vraie *sphragis* est celle de la Nouvelle Alliance.

1. Par ailleurs la succession : consignation-baptême paraît correspondre rituellement à l'incorporation des prosélytes à la communauté juive : circoncision-baptême. Voir Gregory DIX, *The Seal in the Second century*, Theology, Janv. 1948, p. 7.

Ceci apparaît déjà suggéré par saint Paul dans un passage dont nous avons déjà parlé, mais qu'il nous faut citer entièrement : « Pour moi, Dieu me garde de me glorifier, sinon dans la *croix* de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Car en Lui la *circoncision* n'est rien, l'incirconcision n'est rien : ce qui est tout, c'est d'être une nouvelle créature. Que personne désormais ne me suscite plus d'embarras : car je porte sur mon corps les stigmates du Christ Jésus » (*Gal.*, VI, 14-15). Peut-être y a-t-il dans ces στίγματα une allusion aux marques des prêtres païens. Mais l'ensemble du texte nous laisse entrevoir autre chose. Ce qui est pour Paul marque de sa dignité, ce qui en fait un homme consacré, ce n'est plus la circoncision, c'est la croix du Christ. Or cette croix, il en porte les marques dans son corps. Ces marques, il les a reçues pour la première fois, quand il est devenu une nouvelle créature, c'est-à-dire au baptême. C'est la *sphragis* baptismale en forme de croix, qui est ici à l'arrière-plan, opposée à l'ancienne circoncision, comme signe de l'alliance[1].

Le même contexte baptismal semble bien à l'arrière-plan d'un texte du Pseudo-Barnabé : « Vous direz peut-être qu'on circoncisait (le peuple juif) pour mettre un sceau (σφραγίς) (à l'alliance). Mais les prêtres des idoles sont également circoncis. Est-ce qu'ils appartiennent à l'alliance ? Apprenez qu'Abraham, qui le premier pratiqua la circoncision, l'accomplit en esprit, ayant les regards sur Jésus : car il avait reçu l'enseignement contenu en trois lettres. L'Écriture dit qu'il circoncit les hommes de sa maison au nombre de 318. Or 18 s'écrit par un iota qui vaut dix, et un êta qui vaut huit. Et comme

1. Voir aussi *Col.*, II, 11-12 : « C'est en Lui que vous avez été circoncis d'une circoncision non faite de main d'homme, ensevelis avec lui dans le baptême, comme dans la circoncision du Christ. »

la croix en forme de T devait signifier la grâce, on ajoute encore 300 (= T). Les deux lettres réunies vous désignent Jésus » (IX, 6-8). Quoi qu'il en soit de la valeur de l'interprétation, il est remarquable que Barnabé nous montre dans la circoncision la figure du signe T qui était gravé sur le front du baptisé et de l'anagramme du nom de Jésus I H. Nous avons vu que certains fidèles tatouaient ce signe sur leur peau.

A travers tous ces textes, nous entrevoyons le parallélisme de la circoncision et de la *sphragis*. Il est explicitement formulé par Astérius d'Amasée : « Pourquoi la circoncision avait-elle lieu le huitième jour ? Parce que pendant les sept premiers l'enfant portait des langes, mais le huitième, débarrassé de ceux-ci, il recevait la circoncision, signe du sceau (σφραγίς) de la foi d'Abraham. C'est la figure de ce que nous aussi, après avoir porté l'hebdomade de la vie, c'est-à-dire les liens du péché, nous devions, à la fin des temps, rompre ceux-ci et, circoncis de la mort par la résurrection, comme dans le huitième jour, embrasser la vie des anges. C'était pour apprendre aux chrétiens, dès avant les langes, à marquer les enfants du sceau (σφραγίς) par le baptême dans la circoncision du Christ, comme le dit saint Paul : C'est en lui que vous avez été circoncis d'une circoncision non faite de main d'homme, ensevelis avec lui dans le baptême, comme dans la circoncision du Christ (*Col.*, II, 11-12) » (*Ho. Ps.*, VI ; *P. G.*, XL, 445 A)[1].

1. « La circoncision qui était donnée au huitième jour, écrit Grégoire de Nazianze, était une sorte de figure de la sphragis. » (*P. G.*, XXXVI, 400 A). Il s'agit du baptême des enfants. Or il est à noter qu'Oscar CULLMANN se fonde précisément sur la parallèle de la circoncision et du baptême pour établir contre Karl BARTH le caractère néo-testamentaire du baptême des enfants (*Die Tauflehre des Neuen Testaments*, p. 51).

Comme nous le voyons ici, la comparaison de la circoncision et de la *sphragis* est un aspect d'un thème plus général de la circoncision comme figure du baptême. En particulier le parallèle de la circoncision au huitième jour et du baptême comme participation à la résurrection du Christ le lendemain du sabbat, c'est-à-dire le huitième jour, est fréquent. Il est un des aspects sous lesquels les Pères voyaient le huitième jour figuré par l'Ancien Testament. Déjà Justin écrit : « Le précepte de la circoncision, qui ordonne de circoncire les enfants au huitième jour, est le type de la circoncision véritable qui vous circoncit de l'erreur et du péché par celui qui est ressuscité des morts le premier jour de la semaine, Jésus-Christ Notre-Seigneur. Car le premier jour de la semaine est aussi le huitième » (*Dial.*, XLI, 4)[1].

Un autre aspect de la *sphragis* peut s'éclairer aussi par le rapprochement avec la circoncision. Nous remarquons que, chez saint Paul, il y a une relation entre la *sphragis* et le Saint-Esprit (*Eph.*, I, 13), sans que le caractère sacramentaire de la *sphragis* soit d'ailleurs net. Cette relation se retrouve chez les Pères et cette fois dans un contexte explicitement cultuel. Ainsi Cyrille de Jérusalem rappelle aux baptisés « comment le sceau (σφραγίς) de la communion du Saint-Esprit leur a été donné » (XXXIII, 1056 B). Le thème de la *sphragis* présente ainsi une ambiguïté. D'une part, en tant qu'impression du signe de la croix, il apparaît en relation avec le Christ crucifié[2]. Par ailleurs, il est en relation avec l'Esprit-Saint. Saint Ambroise témoigne de cette pluralité d'aspects : « Partout sont le Père, le Fils et l'Esprit, une l'opé-

1. Voir aussi AMBROISE, *Exp. Psalm. CXVIII, Prol.* ; CHRYSOST., *P. G.*, L, 807 ; EUSÈBE, *Co. Ps.*, VI ; *P. G.*, XXIII, 120 A.

2. « Le catéchumène croit en la croix du Seigneur Jésus par laquelle lui-même est marqué ». (Saint AMBROISE, *De Myst.*, 20 ; BOTTE, 113-114).

ration, une la sanctification. Mais certaines choses paraissent cependant spéciales. Comment ? Dieu t'a oint, le Seigneur t'a marqué du sceau, et il a mis l'Esprit-Saint dans ton cœur. Tu as donc reçu l'Esprit-Saint dans ton cœur. Reçois autre chose. Car, comme l'Esprit-Saint est dans ton cœur, ainsi le Christ est dans ton cœur. Tu as le Christ qui dit cela dans le Cantique : Pose-moi comme un sceau (*signaculum*) sur ton cœur. Le Christ t'a marqué d'un sceau. Comment ? Parce que tu as été marqué de la forme de la croix de sa passion. Tu as reçu le sceau à sa ressemblance » (*De Sacr.*, VI, 5-7 ; BOTTE, 99).

Cette pluralité de références de la *sphragis* est sans doute l'expression de la convergence dans le rite de plusieurs traditions. L'interprétation christologique se rattache au signe de la croix, lui-même en relation avec le thème biblique de la marque imprimée sur le front et qui rend inviolable celui qui la porte. L'interprétation paulinienne doit sans doute se rattacher au thème de la circoncision, c'est-à-dire au signe de la nouvelle alliance. C'est en effet un thème courant que la seconde alliance n'est pas scellée par un sceau charnel, mais un sceau spirituel. Ce n'est plus une marque dans la chair, mais une transformation opérée par l'Esprit. Ceci expliquerait que la référence rituelle soit moins claire quand il s'agit du point de vue paulinien. Ceci explique aussi que la *sphragis* rituelle ait pu être utilisée tantôt dans le sens d'une configuration à la mort du Christ, tantôt dans celui de l'effusion de l'Esprit.

Mais ce qui nous importe, parce que c'est l'aspect fondamental de ce second symbolisme, c'est la relation entre la circoncision et le baptême, comme sceaux de l'alliance[1]. Elle nous donne l'intelligence

1. Sur le parallélisme général de la circoncision et du baptême, voir ORIGÈNE, *Co. Rom.*, II, 12-13 ; *P. G.*, XIV, 900.

d'un des aspects essentiels de la théologie du baptême, celui du « caractère » baptismal. La circoncision en effet est le signe de l'alliance. Or c'est le caractère essentiel de l'alliance d'être une action de l'amour de Dieu par lequel celui-ci s'engage à disposer de ses biens en faveur de celui avec qui il conclut une alliance. La circoncision est le sceau de cet engagement. Or ce qui caractérise cet engagement, c'est qu'il est irrévocable, c'est-à-dire que, quelles que soient les infidélités de l'homme, elles peuvent faire qu'il se soustraie au bénéfice de la promesse, mais elles ne peuvent pas faire que la promesse soit révoquée. Celle-ci constitue un ordre stable, définitif, auquel l'homme pourra toujours faire appel.

Si nous reprenons maintenant les traits par lesquels les Pères définissent la *sphragis* baptismale, nous voyons qu'il en est un très important et que nous avons jusqu'ici laissé de côté : c'est son caractère indélébile. Nous rencontrons chez Cyrille de Jérusalem l'expression de « *sphragis* sainte et indélébile » (XXXIII, 359 A). Et ailleurs il écrit : « Que Dieu vous donne le sceau ineffaçable du Saint-Esprit pour la vie éternelle » (XXXIII, 365 A). On interprète parfois ceci, selon l'imagerie hellénistique, comme un sceau indélébile imprimé à l'âme. Mais cette image reste bien matérielle. En réalité le caractère ineffaçable du caractère baptismal vient de ce qu'il repose sur l'engagement irrévocable de Dieu. La *sphragis* du baptême signifie donc un engagement de Dieu à l'égard du baptisé par quoi Dieu lui concède irrévocablement un droit aux biens de la grâce. Le baptisé pourra se soustraire au bénéfice de ce droit, mais il ne pourra pas faire que ce droit soit révoqué.

Or on voit que c'est toute la théologie du caractère sacramentel qui est ici en germe, telle que saint Augustin l'a précisée contre les donatistes, en condam-

nant la réitération du baptême. Celui-ci est donné irrévocablement. Par le péché l'homme peut se soustraire à son bénéfice. Mais il subsiste quelque chose, qu'on appelle le caractère, et dont le fondement est l'engagement irrévocable de l'amour de Dieu, scellé officiellement par la *sphragis* baptismale. Cette doctrine, Basile, avant Augustin, l'avait proposée : « Bien que le Saint-Esprit ne se mêle pas aux indignes, pourtant, d'une certaine manière, il semble rester présent à ceux qui ont été une fois marqués du sceau (σφραγίς), attendant leur salut de leur conversion. C'est à la mort seulement qu'il sera totalement arraché à l'âme qui en a profané la grâce » (XXXII, 141 D).



Ainsi voyons-nous toute la richesse de la doctrine de la *sphragis*, à la fois comme rite particulier et comme aspect du baptême. Il est bien clair en effet que c'est le baptême lui-même qui est le sceau de l'alliance. Comme le dit Cyrille dans une brève formule : « Si quelqu'un ne reçoit pas la *sphragis* par le baptême, il n'entrera pas dans le royaume des cieux » (XXXIII, 432 A). Mais la diversité des rites est destinée à déployer de façon visible la richesse des effets opérés effectivement dans le baptême proprement dit : les vêtements blancs, l'incorruptibilité restaurée ; l'immersion, la destruction de l'homme pécheur ; la *sphragis*, l'alliance nouvelle. C'est pourquoi leur signification importe. Or la *sphragis* nous montre de façon caractéristique que cette signification des sacrements est à chercher dans leurs figures dans l'Ancien Testament. Autour de cette typologie biblique se greffent des harmonies hellénistiques, riches de sens d'ailleurs, mais qui doivent toujours être rapportées à leurs racines scripturaires.

CHAPITRE IV

LES FIGURES DU BAPTÊME : LA CRÉATION ET LE DÉLUGE

En expliquant la symbolique du rite baptismal d'immersion et d'émersion, nous avons laissé de côté ce qui, dans les catéchèses patristiques, tient le plus de place, les figures de ce rite dans l'Ancien Testament. Très tôt, nous en trouvons des énumérations. La plus ancienne apparaît dans le *De baptismo*, de Tertullien. Cette liste est reproduite et développée par Didyme d'Alexandrie (XXXIX, 693). Cyrille de Jérusalem en donne une, non dans les *Catéchèses mystagogiques*, mais dans la catéchèse sur le baptême (XXXIII, 433). Ambroise par contre consacre à ces figures une partie de ses catéchèses mystagogiques (*De Sacr.*, I, 11-24 ; BOTTE 57-61 ; *De Myst.*, 8-27 ; BOTTE 110-116). Seules font exception les catéchèses syriennes de Théodore de Mopsueste et du Pseudo-Denys : l'école d'Antioche était, nous l'avons dit, hostile à la typologie.

On est frappé en lisant ces listes de voir combien elles se ressemblent. Ceci prouve que nous sommes en présence d'un enseignement commun. Cet enseignement remonte aux plus lointaines origines de l'Église. En effet, si les listes sont plus tardives, les figures

elles-mêmes se trouvent dès les écrits du Nouveau Testament et des premiers auteurs ecclésiastiques : la traversée de la Mer Rouge et le déluge sont mentionnés, la première par la *Première aux Corinthiens* (x, 1-5), la seconde par la *Première Épître de Pierre* (III, 19-21 [1]) ; le rocher d'Horeb est figure du baptême pour saint Jean (VII, 38) ; Barnabé, Justin, Irénée mentionnent ces thèmes et en connaissent d'autres, l'eau de Marra, le bain de Naaman. Les lectures de la liturgie du Samedi Saint, préparatoires au baptême, sont l'écho de l'enseignement traditionnel[2].

Dans la pensée des Pères, il ne s'agit pas de simples illustrations. Les figures de l'Ancien Testament sont destinées d'abord à autoriser le baptême, en montrant qu'il a été annoncé par toute une tradition : ce sont des *testimonia* (AMBROISE, *De Myst.*, 9-12 ; BOTTE 110-111). Elles ont surtout pour but de l'expliquer. Cette interprétation garde substantiellement toute sa valeur. En effet, si nous voulons comprendre le vrai sens du baptême, il est bien clair que c'est vers l'Ancien Testament qu'il faut nous tourner. D'une part, dans sa signification fondamentale, il est, comme l'a bien vu Oscar Cullmann, dans le prolongement des grandes œuvres de création et de délivrance accomplies par Dieu dans l'Ancien Testament. Et par ailleurs il est né en pays d'Israël ; dans les éléments matériels qu'il emploie comme symbole, il doit être interprété d'après ce que signifiaient ces éléments pour les anciens juifs. C'est dans une symbolique juive qu'il s'explique [3].

1. Voir Bo REICKE, *The disobedient spirits and christian baptism*, Lund, 1948.

2. Sur l'ensemble de la question, lire Per LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'Ancienne Église*, Lund, 1941.

3. Voir en particulier W.-F. FLEMINGTON, *The New Testament doctrine of baptism*, Londres, 1948.

Dans l'étude de ces figures, nous pourrions procéder en considérant les divers symbolismes qu'elles présentent. Mais en réalité ces symbolismes se ramènent tous à un double aspect, et qui se retrouve pour chacune. L'eau est d'une part principe de destruction : elle est l'instrument du jugement qui détruit le monde pécheur ; et d'autre part elle est principe de création : elle est le milieu vivifiant où naît la nouvelle créature. Aussi suivrons-nous simplement l'ordre qui est celui même de nos catéchèses, et qui est un ordre historique.



La première figure du baptême que nous présentent les plus anciennes catéchèses est celle des eaux primitives. Et au premier abord la comparaison peut paraître étonnante et artificielle. Mais nous devons toujours prendre garde à chercher derrière les ressemblances « illustratives » qui portent sur les images,[1] les analogies théologiques qui constituent proprement la typologie. Cette analogie théologique est claire. Les Prophètes ont annoncé que Dieu, à la fin des temps, susciterait une création nouvelle. Cette idée tient une place considérable dans Isaïe. Et on a même remarqué que le mot « créer », *bara*, apparaît d'abord pour désigner cette création future[2]. Nous avons donc ici une typologie eschatologique où la création première est présentée comme la figure de la nouvelle création accomplie à la fin des temps.

Mais cette nouvelle création, le Nouveau Testament nous la montre accomplie déjà dans le Christ.

1. J'emprunte le mot à A.-G. Hebert, *The Authority of the Old Testament*, p. 210-211.

2. Paul Humbert, *Emplois et portée du verbe bara dans l'Ancien Testament*, Theol. Zeitschr., nov. 1947, p. 401 sqq.

L'Incarnation est la création du nouvel univers. Or c'est cette création nouvelle qui se continue dans l'histoire présente et dont le baptême est le lieu [1]. Il est vraiment nouvelle création, « régénération », selon le mot de l'Évangile de Jean (III, 5). Paul désigne le nouveau baptisé comme une « nouvelle créature » (II *Cor.*, V, 17). Et cette recréation est opérée dans les eaux baptismales (*Jo.*, III, 5). L'analogie des eaux primordiales et des eaux baptismales apparaît comme un aspect du parallélisme de la première et de la seconde création, qui est foncièrement biblique.

C'est donc dans la continuité de la Bible que Tertullien voulant, dans le *De baptismo*, justifier l'usage de l'eau dans le baptême, s'appuie d'abord sur le récit de la Création dans la *Genèse*. Dans ce récit l'eau présente deux caractères que le baptême reproduira : elle est l'élément primordial où la vie apparaît, et elle est sanctifiée par l'Esprit-Saint. Tertullien développe le premier aspect : « Il te faut d'abord, ô homme, vénérer l'antiquité des eaux en tant qu'élément primordial » (*Bapt.*, 2). C'est au milieu des eaux que la terre est apparue. « Une fois les éléments du monde ordonnés, quand il fallut leur donner des habitants, c'est aux eaux primordiales qu'il fut ordonné de produire les vivants. L'eau primitive a engendré la vie, pour qu'on ne s'étonne pas que dans le baptême les eaux soient capables de vivifier » (*Bapt.*, 2).

A ce trait s'en ajoute un second, le fait que « l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux, lui qui devait recréer les baptisés. Le Saint était porté sur ce qui était saint, ou plutôt ce qui portait recevait la sainteté de celui

1. Voir N.-A. Dahl, *La terre où coulent le lait et le miel*, Mélanges Goguel, 1950, p. 62-70.

qui était porté. C'est ainsi que la nature des eaux, sanctifiée par l'Esprit, a reçu d'être à son tour sanctificatrice. C'est pourquoi toutes les eaux, du fait de leur antique prérogative originelle, obtiennent le sacrement de la sanctification, par l'invocation de Dieu » (*Bapt.*, 2). Ce qui est enseigné est la consécration de l'eau baptismale, à quoi le christianisme ancien attachait grande importance : « Tu as vu l'eau. Mais toute eau ne guérit pas, si l'Esprit ne descend pas et ne consacre pas cette eau » (AMBROISE, *De Sacr.*, I, 15 ; BOTTE, 58).

Didyme d'Alexandrie reprend directement le texte de Tertullien en le développant : « L'indivisible et ineffable Trinité, prévoyant éternellement la chute de la nature humaine, en même temps qu'elle suscitait du néant la substance de l'eau, préparait aux hommes la guérison qui devait être donnée dans les eaux. C'est pourquoi l'Esprit-Saint, en étant porté sur les eaux, nous est montré les sanctifiant dès ce moment et leur communiquant la fécondité. Il faut rapprocher de cela — et ceci est d'importance — le fait qu'au moment du baptême de Jésus, l'Esprit-Saint est descendu sur les flots du Jourdain et s'est reposé sur elles » (XXXIX, 692 C). Nous voyons apparaître un rapprochement dont Didyme a raison de signaler l'importance, c'est le lien de la descente de l'Esprit sur les eaux primitives et de sa descente sur le Jourdain.

En effet cette interprétation ne paraît pas être gratuite, mais bien exprimer le sens de la colombe du baptême : celle-ci semble un rappel, au sens littéral du texte, de l'Esprit de Dieu, planant « sur les eaux primitives [1] ». Et alors nous apparaît tout le sens de la figure : comme l'Esprit-Saint planant sur les eaux

1. C.-K. BARRETT., *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londres, 1945, p. 39.

primitives, y a suscité la création première, ainsi l'Esprit-Saint planant sur les eaux du Jourdain, y a suscité la seconde création ; et c'est cette seconde création à laquelle le baptisé naît dans les eaux consacrées par l'épiclèse. La signification cosmique du baptême se précise. Il est vraiment une nouvelle création, et une reprise de la création première. La typologie prend tout son sens. Elle exprime réellement la correspondance des deux actions créatrices de Dieu. Et le symbolisme de l'eau dans le baptême en est le signe sensible. L'eau du baptême est bien une allusion aux eaux primordiales[1].

On s'explique dès lors que le thème se retrouve souvent. Ainsi chez Cyrille de Jérusalem : « Si tu veux savoir pourquoi c'est par l'eau, et non par un autre élément, que la grâce est donnée, tu le trouveras en parcourant l'Écriture. C'est une grande chose que l'eau — et des quatre éléments sensibles du cosmos le plus beau —. Le ciel est la demeure des anges, mais les cieux sont faits d'eau ; la terre est la patrie des hommes, mais la terre est sortie des eaux ; et avant la création en six jours des choses visibles, l'Esprit de Dieu planait sur les eaux. L'eau est le principe du cosmos et le Jourdain de l'Évangile » (XXXIII, 433 A). On remarquera que Cyrille, selon la cosmologie biblique, fait des eaux supérieures la demeure des anges.

Mais le développement le plus remarquable est celui de saint Ambroise. Dans le *De Sacramentis*, il montre que le baptême est une régénération, c'est-à-dire une nouvelle création. Il s'interroge alors pour savoir pourquoi cette régénération a lieu dans l'eau :

1. Voir aussi Clément d'Alexandrie : « La nouvelle création, (ἀναγέννησις) se fait par l'eau et l'Esprit, comme la création (γένεσις) de l'univers : L'Esprit de Dieu était porté sur les eaux. » (*Eclog. proph.*, 7 ; Staehlin, 138).

« Pourquoi es-tu immergé dans l'eau ? Nous lisons : Que les eaux produisent les êtres vivants (*Gen.*, I, 20). Et les êtres vivants sont nés. Cela s'est fait au début de la création. Mais à toi il était réservé que l'eau te régénère pour la grâce, comme celle-là a engendré à la vie naturelle. Imite ce poisson, qui a eu moindre grâce » (III, 3 ; BOTTE, 72)[1]. Pour comprendre ce passage, il faut se souvenir que le « poisson », ἴχθυς, est la figure du Christ et donc du chrétien. Mais ce qu'on sait moins — et qu'a montré F.-J. Dölger[2] — c'est l'origine baptismale de ce thème. Elle apparaît dans le *De baptismo* de Tertullien : « Nous sommes de petits poissons (pisciculi) selon l'ἴχθυς, Jésus-Christ, en qui nous naissons, et nous ne sommes vivants qu'en demeurant dans l'eau » (*De bapt.*, I). L'eau baptismale engendre les *pisciculi*, comme les eaux primitives avaient engendré les poissons[3].

On remarquera peut-être que, dans ce premier cycle de figures, les eaux apparaissent seulement comme élément créateur et non comme élément destructeur. Ce n'est pas entièrement exact. Nous avons des traces de ce second aspect dans les liturgies copte et éthiopienne de la bénédiction de l'eau, où Dieu est présenté comme ayant à l'origine « créé le ciel et la terre et enfermé la mer[4] ». Nous avons ici trace du mythe primitif de la création comme victoire de Dieu sur le dragon de la mer, le Léviathan, que le récit de la *Genèse* a éliminé, mais dont la Bible présente ailleurs des traces. Lundberg peut écrire : « Dans les liturgies copte et syrienne, la puissance de Dieu sur

1. Voir aussi saint Jérôme : « L'Esprit-Saint était porté sur les eaux, comme sur un char, et enfantait le monde naissant en figure du baptême. » (*Epist.*, 69 ; *P. L.*, XXII, 659).

2. F. J. DOELGER, *Pisciculi*, p. 120 sqq.

3. Voir déjà THEOPH. ANTIOCH., *Ad Autolycum*, II, 16.

4. DENZINGER, *Ritus Orientalium*, 1863, I, p. 205.

les eaux est évoquée telle qu'elle s'est manifestée à la création, puissance grâce à laquelle l'eau de la mort est transformée, d'une manière mystique, au cours de la consécration, en eau créatrice de vie. La consécration de l'eau est à la fois purification et sanctification » (*Op. cit.*, p. 12-13).

Nous nous rappellerons que ce double aspect reparaît à propos du baptême du Christ dans le Jourdain, dont nous avons vu la relation avec le récit de la création. Le Christ est présenté comme triomphant d'abord du dragon caché dans les eaux avant de communiquer à celles-ci un pouvoir sanctificateur. Ainsi, à côté du thème des eaux créatrices, le thème des eaux de la mort est présent dans la typologie baptismale. Il reste que, pour ce qui est du cycle de la création, c'est l'élément de vivification, de régénération qui apparaît comme le plus important. Il en sera autrement avec le thème du Déluge que nous allons examiner maintenant.



Le Déluge est l'une des figures du baptême les plus fréquemment citées par les Pères, et, nous le verrons, l'une des plus évidentes. Nulle ne peut mieux nous aider à retrouver le vrai sens du symbolisme baptismal, qui n'est pas d'abord celui des eaux qui lavent, mais des eaux qui détruisent, ce qui nous permet de saisir la relation directe entre le rite lui-même et la théologie du baptême comme configuration à la mort du Christ. Ici il importe de rattacher le signe de l'eau à l'ensemble théologique du Déluge. Celui-ci se ramène à des lignes essentielles : le monde est sous le péché ; le jugement de Dieu détruit le monde pécheur ; un juste est épargné pour être le

principe d'une création nouvelle[1]. C'est ce *theologoumenon* que le Déluge, la Descente aux enfers, le Baptême, le Jugement, réalisent aux différents plans de l'histoire sainte.

Le parallélisme du déluge et du Baptême est déjà exprimé dans le Nouveau Testament : « Le Christ a souffert la mort, lui juste pour des injustes, ayant été mis à mort selon la chair, mais rendu à la vie selon l'Esprit. C'est aussi dans cet Esprit qu'il est allé faire une proclamation (κηρύττειν) aux esprits en prison, rebelles autrefois lorsqu'aux jours de Noé la longanimité de Dieu temporisait tandis que se construisait l'arche dans laquelle un petit nombre, savoir huit personnes, furent sauvées à travers l'eau. C'est elle aujourd'hui qui vous sauve par son antitype (ἀντίτυπος), le baptême » (*I Petr.*, III, 18-21).

Ce texte, un des plus obscurs de l'Écriture, disait déjà Bellarmin, vient d'être éclairé par un travail de Bo Reicke[2]. La difficulté principale portait sur le mot κηρύττειν qu'on traduisait par « prêcher », ce qui semblait supposer une conversion des esprits en prison. Or ce n'est pas de cela qu'il s'agit, mais de la proclamation que le Christ fait de sa victoire au cours de sa descente aux Enfers. Les esprits en prison sont les anges, qui, avant le Déluge, s'étaient épris des filles des femmes et qui à cause de cela, nous disait le *Livre d'Hénoch* (X, 4-6), ont été enfermés dans le grand abîme, jusqu'au jour du Jugement. C'est à eux que le Christ annonce leur défaite. Mais les démons, fils des anges déchus, continuent d'agir dans le monde.

1. Les pages qui suivent sur le déluge reproduisent en partie le chapitre de *Sacramentum futuri*, consacré au même sujet.

2. Bo Reicke, *The disobedient Spirits and christian Baptism*, Lund, 1946, p. 95 sq. Voir aussi Gschwind, *Die Niederfahrt Christi in der Unterwelt* ; W. Bieder, *Die Vorstellung von der Hollenfahrt J.-C.*, 1949, p. 96-120.

Ils ont une relation spéciale avec le paganisme et avec l'Empire. De même que le Christ a affronté sans crainte les Anges tombés qui sont des vaincus, de même ainsi les chrétiens doivent-ils affronter sans crainte le monde du paganisme et de ses démons. Telle paraît être la signification générale du passage [1].

Mais surtout l'auteur met explicitement en parallèle le baptême et le déluge. Le mot ἀντίτυπος désigne la réalité par opposition à la figure (τύπος). Le déluge était donc un « type » que le baptême vient accomplir. On pourrait penser qu'il s'agit seulement d'une analogie d'images, mais il semble qu'il y ait plus et que nous ayons là toute une interprétation du rite baptismal. De même que l'humanité pécheresse du temps de Noé avait été détruite par un jugement de Dieu au moyen de l'eau et qu'un juste avait été épargné pour être le premier-né d'une humanité nouvelle, ainsi dans le baptême le vieil homme est anéanti au moyen du sacrement de l'eau et celui qui remonte de la piscine appartient à la nouvelle création. Entre le Déluge et le Baptême, il faut d'ailleurs situer la Descente du Christ aux Enfers. C'est là que nous avons la réalisation substantielle du mystère du Déluge. Dans la mort du Christ, l'humanité pécheresse qu'il a assumée est anéantie par les grandes eaux de la mort et il remonte premier-né de la création nouvelle. Or le baptême, nous dit saint Paul, est une imitation sacramentaire de la mort et de la résurrection du Christ [2].

Nous pouvons remarquer qu'en présentant le baptême comme l'antitype du Déluge, la *Première Épître de Pierre* ne fait que prolonger ce que l'Ancien

1. Bo Reicke, *loc. cit.*, pp. 85 et 131.

2. Ainsi par exemple Chrysostome : « L'immersion et l'émersion sont l'image de la Descente aux Enfers et de la Remontée. C'est pourquoi Paul appelle le baptême une sépulture. » (*Ho. I Cor.*, 40 ; *P. G.*, LXI, 348.)

Testament indiquait déjà. De même que les prophètes avaient annoncé qu'à la fin des temps Dieu susciterait « de nouveaux cieux et une terre nouvelle » et que la typologie chrétienne affirme seulement que cette nouvelle création est inaugurée avec la résurrection du Christ et avec le baptême qui en est la participation, de même en est-il ici. Isaïe avait annoncé un nouveau Déluge à la fin des temps (LI, 9)[1]. Ceci est repris dans la *Seconde Épître de Pierre* (III, 3-10). Or l'enseignement de notre texte consiste à dire que ce jugement eschatologique est accompli dans le baptême. Ceci est important pour la nature de la typologie. Celle-ci a pour fondement la typologie eschatologique de l'Ancien Testament. Et cette typologie se vérifie dans le Christ et dans le Baptême en tant que ceux-ci sont l'apparition des « derniers temps ».

La typologie sacramentaire, que la *Prima Petri* ébauchait, va être développée par la tradition patristique. Elle apparaît chez Justin, dans un passage où nous trouvons explicitée la typologie de la *Prima Petri* : « Au déluge s'opéra le mystère (μυστήριον) du salut des hommes. Le juste Noé avec les autres hommes du déluge, c'est-à-dire sa femme, ses trois fils et les femmes de ses fils, formaient le nombre huit et offraient le symbole du *huitième jour* (τῆς ὀγδοῆς ἡμέρας) auquel notre Christ apparut ressuscité des morts et qui se trouve comme implicitement toujours le premier. Or, le Christ, premier-né de toute création, est devenu en un nouveau sens le chef (ἀρχή)[2] d'une autre race, de celle qui a été régénérée par lui, par l'eau et le bois qui contenait le mystère de la croix, de même que Noé fut sauvé par le bois de l'arche porté sur les eaux avec les siens. Lors donc que le

1. Voir Jean DANIÉLOU, *Sacarmentum futuri*, p. 55 et suiv.
2. Voir *Col.*, I, 18.

prophète dit : Au temps de Noé je t'ai sauvé, comme j'ai déjà dit, il parle pareillement au peuple fidèle à Dieu, au peuple qui possède ces symboles... Comme toute la terre, suivant l'Écriture, fut inondée, ce n'est pas à la terre manifestement que Dieu a parlé, mais au peuple qui lui obéissait, auquel il avait préparé un lieu de repos (ἀνάπαυσις) à Jérusalem, comme il a été démontré à l'avance par tous ces symboles du temps du déluge ; et j'entends ici que ceux qui se sont préparés par l'eau, la foi, le bois, et se sont repentis de leur péchés, échapperont au jugement de Dieu qui doit venir ! » (*Dialogue*, CXXXVIII, 2-3).

Justin explicite les données du Nouveau Testament et en particulier de la *Prima Petri*. L'eau du Déluge est la figure de l'eau du baptême. Nous avons dit plus haut sur quoi se fondait cette analogie. Il y a en réalité deux plans de comparaison. D'une part il y a une ressemblance *théologique* entre le Déluge, la descente aux enfers et le baptême, car il s'agit des mêmes voies de Dieu : dans les trois cas il y a un monde pécheur qui doit être anéanti par le châtiment et dans les trois cas un juste est épargné : ce juste est, dans le déluge, Noé ; dans la descente aux Enfers, Jésus-Christ ; dans le baptême, le chrétien, par configuration à Jésus-Christ. Ainsi le baptême est une imitation sacramentelle de la descente aux Enfers, l'un et l'autre étant figurés par le déluge. Mais par ailleurs il y a entre le déluge et le baptême la ressemblance de l'eau, qui rentre dans la typologie illustrative. Elle ne suffirait pas par elle-même à fonder la typologie, et ce sera l'erreur de certains exégètes de vouloir reconnaître le baptême partout où on rencontre l'eau dans l'Ancien Testament. Mais ces illustrations prennent un sens, là où elles sont des signes qui permettent de reconnaître les analogies théologiques. Or l'eau du baptême, dans la

mesure où elle symbolise un jugement, semble bien une allusion à l'eau du déluge.

Nous pouvons noter enfin la relation établie entre le baptême et le jugement : « Ceux qui sont préparés par l'eau, la foi et le bois échapperont au jugement à venir ». Le fait d'une relation du baptême à l'eschatologie se rattache au Nouveau Testament. Il semble bien impliqué en particulier par le baptême johannique. Celui-ci est interprété à juste titre comme une agrégation à la communauté messianique en vue du jugement qui va venir[1]. Et Van Imschoot a bien montré que le sens primitif de la phrase : « Je vous baptise dans l'eau ; lui vous baptisera dans le feu et l'esprit », était eschatologique, et que c'est seulement Jean (III, 33) qui le modifie dans un sens sacramentaire, où le baptême d'Esprit-Saint n'est plus le jugement, mais le baptême chrétien, opposé au baptême johannique[2]. Mais ce qui est nouveau dans notre texte, c'est que le baptême chrétien apparaît non seulement comme une préparation au jugement eschatologique — thème capital que nous retrouverons, — mais aussi comme une certaine préfiguration. Le baptême, par son symbolisme d'immersion, est comme une anticipation sacramentelle, par une imitation, du jugement final qui est un baptême de feu, grâce à laquelle le chrétien échappera à ce jugement, puisqu'il est déjà jugé[3]. C'est ce qu'Origène affirmera explicitement : « Dans le baptême d'eau nous sommes ensevelis avec le Christ ; dans le baptême de feu, nous serons configurés au corps de sa gloire[4] ». Ainsi, mémorial efficace de la mort et de la résurrection du

1. Voir par exemple C. K. BARRETT, *The Holy Spirit in the Gospe tradition*, p. 33.
2. *Baptême de feu et baptême d'eau*, Eph., lov., 1936, pp. 653 sq.
3. EDSMAN, *Le baptême de feu*, pp. 124 sq.
4. *Co. Mth.*, XV, 23.

Christ, considérés comme baptême par le Christ lui-même[1], le baptême est aussi prophétie efficace de la mort et de la résurrection eschatologique. Et ces trois réalités étaient elles-mêmes préfigurées par le déluge.

A côté du symbolisme de l'eau, les textes que nous avons vus présentent certains autres thèmes. Le premier est celui de l'ogdoade. Il apparaît dans la *I Petri*, à propos des huit personnages. Or si nous prenons la *Seconde Épître de Pierre*, nous y lisons : « Si Dieu n'a pas épargné les Anges, qui avaient péché, mais les a précipités en enfer et les a livrés aux abîmes des ténèbres où il les garde pour le jugement ; s'il n'a pas épargné l'Ancien monde, mais n'a préservé que Noé, lui huitième, comme prédicateur de la justice, lorsqu'il fit venir le déluge sur un monde d'impies.., c'est que le Seigneur sait délivrer de l'épreuve les hommes pieux » (*II Petr.*, II, 4-9). Nous retrouvons le nombre *huit* à propos de Noé ; ce n'est plus cette fois à propos du nombre de personnes sauvées dans l'arche, mais à propos des généalogies antédiluviennes. Nous connaissons en effet une tradition qui connaît sept générations avant Noé (*Reconn. clémentines*, I, 29). Elle semble en rapport avec des traditions apocalyptiques influencées par la conception babylonienne des sept sages prédiluviens[2]. Ceci est une marque de plus des contacts de notre Épître avec la littérature apocalyptique, mais ne nous explique pas pourquoi l'*Épître de Pierre* souligne ce trait, à propos du baptême. La raison en est que le chiffre huit désignait le huitième jour, qui est celui où le Christ est ressuscité puisqu'il est le lendemain

1. *Lc.*, XII, 50.

2. W. STÆRK, *Die Sæulen der Welt und des Hauses der Weisheit*, Zeitsch. für Neut. Wiss., 1936, pp. 245 sq.

du sabbat, et dont le dimanche chrétien était le sacrement perpétuel. Or le chrétien entre précisément dans l'Église par le baptême, donné le dimanche de Pâques qui est le huitième jour par excellence. Aussi trouvons-nous très tôt la symbolique baptême-ogdoade[1].

Nous trouvons également l'affirmation du symbolisme de l'ogdoade dans le texte de Justin. Il désigne explicitement le huitième jour, qui succède à la semaine et « qui est implicitement le premier ». Or ce huitième jour figure la résurrection du Christ, qui a eu lieu le lendemain du sabbat ; il figure le baptême qui est le commencement d'une époque nouvelle et le premier jour de la nouvelle semaine ; il est enfin la figure du huitième jour éternel qui succédera au temps total du monde[2]. C'est directement la tradition de Justin que nous offre un passage d'Astérius, dans un sermon sur le *Ps.* VI (*P. G.*, XL, 448, B-D[3]). Il nous montre le développement du thème de l'ogdoade : « Pourquoi le Seigneur est-il ressuscité le huitième jour ? Parce que la première ogdoade d'hommes, au temps de Noé, après la destruction du monde ancien, a suscité un nouvel univers dans notre race ». Nous retrouvons l'idée de la fin du monde ancien et de la nouvelle création. Astérius voit, dans les huit personnes, dont sont issus tous les hommes qui ont suivi, la figure du Christ suscitant lui aussi une race nouvelle. Et il continue : « De même que la première résurrection de la race après le déluge a eu lieu par huit personnes, de même le

1. Voir *supra*, p. 52.

2. Il est intéressant de noter que Cyrille de Jérusalem présente le baptême de Jean comme fin (τέλος) de l'Ancien Testament et principe (ἀρχή) du Nouveau (*P. G.*, XXXIII, 433 C).

3. M. Marcel Richard voit dans l'auteur de cette homélie Astérius le sophiste et non Astérius d'Amasée (*Symb. Osl.*, XXV, pp. 66-67).

Seigneur aussi inaugure la Résurrection des morts le huitième jour, quand, ayant demeuré dans le sépulcre comme Noé dans l'arche, il met fin (ἔπαυσεν) au déluge de l'impureté et institue le baptême de la régénération, afin que, ayant été ensevelis avec lui dans le baptême, nous devenions participants de sa résurrection [1] ». Nous avons quelques traits nouveaux qui précisent la typologie du déluge, l'arche comparée au sépulcre en particulier. Quant au thème de la cessation du mal, il est en rapport avec le nom de Noé, qui signifie repos (ἀνάπαυσις).

Les textes de Justin nous ont mis en présence d'une typologie baptismale du déluge qui est le développement de celle que nous trouvions dans la *Prima Petri*. Ce groupe est caractérisé par l'importance qu'y tient le thème de l'ogdoade. Mais à côté de cette tradition, nous en trouvons une autre qui met l'accent sur d'autres caractères et en particulier sur le thème de la colombe. Elle apparaît dans le *De baptismo* de Tertullien[2], qui rassemble les figures traditionnelles du baptême, si bien que nous sommes en droit de supposer qu'elle reproduit la catéchèse primitive : « De même que, après les eaux du déluge, par lesquelles l'antique iniquité fut purifiée, après le baptême, pour ainsi dire, du monde, la colombe, envoyée de l'arche et revenant avec une branche d'olivier, signe encore maintenant de paix chez les peuples, a annoncé la paix aux terres ; suivant la même économie sur le plan spirituel, la colombe du Saint-Esprit descend sur la terre, c'est-à-dire sur notre chair, émergeant de la piscine baptismale après les anciens péchés, pour apporter la paix de Dieu envoyée du haut des

1. Voir aussi AUGUSTIN, *Contra Faustum*, XII, 15 et 19.

2. On le retrouve dans la même école chez le PSEUDO-CYPRIEN, *ad Novatian.* 2 ; C. S. E. L. 55, 22-27. Voir aussi HIPPOLYTE, *Sermo in Theophania* (ACHELIS, p. 261).

cieux où est l'Église figurée par l'arche » (*De baptismo*, 8 ; *P. L.*, I, 1209 B). Le trait principal de cette typologie est le symbolisme de la colombe. C'est lui aussi qui nous met sur la voie de son origine. Dans le passage qui précédait, Tertullien nous parlait en effet du baptême du Christ « où l'Esprit-Saint descendu sur le Seigneur en forme de colombe, repose sur les eaux du baptême où il reconnaît son antique séjour » (*De Bapt.*, 8 [1]).

C'est donc une autre veine typologique que nous rencontrons, et qui elle aussi repose sur l'Ancien Testament. En effet la colombe qui descend sur le Christ au baptême, si elle est une allusion à l'Esprit de Dieu planant sur les eaux primitives (*Gen.*, I, 2), semble bien aussi une allusion à la colombe de l'arche [2]. C'est donc à juste titre que la tradition patristique a vu dans le Déluge une figure du baptême du Christ, où celui-ci apparaît comme le Nouveau Noé vers lequel l'Esprit-Saint descend pour manifester la réconciliation de l'homme avec Dieu [3]. Nous trouvons ceci par exemple dans saint Cyrille de Jérusalem : « Certains disent que, de même que le salut vint au temps de Noé par le bois et l'eau et que le commencement d'une nouvelle création eut lieu, et que la colombe revint vers lui le soir avec un rameau d'olivier, ainsi, disent-ils, l'Esprit-Saint est descendu sur le vrai Noé, l'auteur de la nouvelle création, quand la colombe spirituelle est descendue sur lui au Baptême pour montrer qu'il est celui qui, par le bois de la croix, confère le salut aux croyants et qui, vers le soir, par sa mort, fait au monde la grâce du salut » (*P. G.*, XXXIII, 982 A). Ce passage est bien dans la

1. Au symbolisme de la colombe s'oppose celui du corbeau, figure du démon (GRÉG. NYSS., *P. G.*, XLVI, 421 B).
2. BARRETT, *The holy Spirit in the Gospel Tradition*, p. 39.
3. LUNDBERG, *Typologie baptismale*, p. 73.

ligne de Cyrille de Jérusalem qui s'attache à retrouver dans les événements de l'Ancien Testament la figure des événements de la vie du Christ. Mais ce qui nous importe, c'est qu'il nous donne le chaînon intermédiaire entre le Déluge et le Baptême : le Déluge est une figure du Baptême du Christ, lequel est à son tour une figure du Baptême du chrétien, si bien que la colombe du déluge apparaît comme figurant la venue du Saint-Esprit au baptême[1].

L'autre trait de cette typologie de Tertullien est de nous montrer dans l'arche la figure de l'Église. Il se rencontre déjà dans Irénée (1093 B). Il n'est pas scripturaire[2]. Nous ne le trouvons pas non plus dans Justin où le bois de l'arche figure le bois de la croix[3]. Mais il fait partie de la catéchèse sacramentelle la plus ancienne et peut remonter aux origines chrétiennes. Nous le retrouvons ailleurs chez Tertullien : *Qui in arca non fuit, in Ecclesia non sit* (*De idol.*, 24 ; *P. L.*, I, 696 B). Mais c'est surtout saint Cyprien qui lui donnera une place considérable dans le *De unitate Ecclesiæ* : « Si quelqu'un a pu être sauvé en dehors de l'arche de Noé, celui qui est hors de l'Église est sauvé » (6 ; C. S. E. L., 214), ce qui est la première expression de l'aphorisme : Hors de l'Église point de salut. Le lien de ce thème et de celui du baptême apparaît fréquemment : « Pierre montrant que l'Église est une et que seuls ceux qui sont dans l'Église peuvent

1. Voir aussi saint JÉROME, *Epist.*, LXIX, 6 : « La colombe de l'Esprit-Saint, une fois l'oiseau noir expulsé, vole vers Noé, comme vers le Christ dans le Jourdain » (*P. L.*, XXII, 660 A).

2. Saint Jérôme estimait toutefois qu'il était indiqué dans *I Petr.*, III, 20. Il écrit en effet : « L'arche est interprétée par l'apôtre Pierre comme une figure de l'Église » (*Epist.*, 133 ; *P. L.*, XXII, 1014).

3. Voir AUGUSTIN, *De catech. rud.*, 32 et 34 ; *Contra Faust.*, XVII, 14. Le thème général du bois et de l'eau, figure de l'eau baptismale transformée par la Croix, est archaïque (BARNAB., XI, 5). Voir P. LUNDBERG, *op. laud.*, p. 98 et suiv.

être sauvés, a dit : Dans l'arche de Noé, quelques-uns seulement au nombre de huit furent sauvés par l'eau, ce que le baptême opérera semblablement pour vous. Il prouve et atteste que l'unique arche de Noé a été la figure de l'unique Église. Si, lors de ce baptême du monde, où il fut purifié et racheté, quelqu'un a pu être sauvé sans avoir été dans l'arche de Noé, celui qui est hors de l'Église peut maintenant aussi être vivifié par le baptême » (*Epist.*, LXVIII, 2 ; C. S. E. L., 751). C'est la typologie même de la *Prima Petri* que Cyprien développe explicitement. Le même thème reparaît dans la lettre LXXIII où Cyprien ajoute que l'Église « a été fondée dans l'unité du Seigneur à l'image (sacramentum) de l'unique arche » (809, 10-12. Voir aussi *Epist.* LXXV, 15 ; C. S. E. L., 820, 13-24). Et saint Jérôme sera l'écho de la tradition unanime quand il écrira : « L'arche de Noé a été le type de l'Église » (*P. L.*, XXIII, 185 A[1]). La liturgie elle-même lui fera place (*Const. ap.*, II, 14, 9)[2].

En dépendance directe de Tertullien, Didyme d'Alexandrie, dans le *De Trinitate*, reprend en les développant les thèmes du *De Baptismo*. Nous y voyons en particulier la hache d'Élisée, la piscine probatique, qui étaient dans Tertullien. Le déluge a aussi sa place. « Le déluge qui a purifié le monde de l'antique iniquité était une prophétie cachée de la purification des péchés par la piscine sacrée. Et l'arche, qui a sauvé ceux qui étaient entrés en elle, est une image (εἰκών) de la vénérable Église et de la bonne espérance que nous possédons par elle. Quant à la colombe, qui a apporté la branche d'olivier dans l'arche et a indiqué que la terre était découverte, elle désignait la venue du Saint-Esprit et la réconci-

1. Voir aussi AUGUSTIN, *Contra Faustum*, XII, 17.
2. Voir LUNDBERG, *La typologie baptismale*, p. 76.

liation venue d'en-haut : l'olivier en effet est symbole de la paix » (II ; *P. G.*, XXXIX, 697, A-B). Le symbolisme nous apparaît fixé d'une manière désormais immuable. Nous pouvons remarquer que les antiques symboles, les huit personnages de l'arche par exemple, qui correspondent à des conceptions archaïques, ont disparu. N'ont subsisté que ceux qui étaient en rapport avec les images des hommes d'alors. Le plus caractéristique est la branche d'olivier, dépourvu de sens pour les Juifs et qui se rattache à la vie helléno-romaine. Nous noterons aussi que l'arche, qui figurait la croix pour Justin, figure désormais l'Église. Nous passons d'un symbolisme christologique à un symbolisme ecclésial. Ce sont les réalités de la vie chrétienne, la piscine baptismale, l'Église, que désormais le symbolisme désigne [1].

Nous resterons dans des perspectives analogues avec les traités liturgiques de saint Ambroise. Celui-ci a consacré un ouvrage à Noé, le *De Noe et arca*. Mais il fait partie des traités moraux, inspirés de Philon. Si nous voulons chercher en lui un des témoins de la tradition liturgique, c'est le *De Mysteriis* et le *De Sacramentis* qu'il faut consulter. Nous y trouvons une succession de figures baptismales désormais fixées. Comme chez Tertullien et Didyme, la première est celle de l'Esprit porté sur les eaux de *Gen.*, I, 2 ; la troisième est la traversée de la Mer Rouge ; la seconde, celle du déluge : « Reçois un autre témoignage. Toute chair était corrompue par ses iniquités : Mon esprit ne demeurera pas sur les hommes, dit Dieu, parce qu'ils sont chair. Par là Dieu montre que, par l'impureté du corps et la souillure du péché grave, la grâce spirituelle est enlevée. Aussi Dieu, voulant

1. Origène connaît aussi la symbolique baptismale du déluge : voir par exemple *Co. Rom.*, III, I ; *P. G.*, XIV, 926 A.

réparer ce qui manquait, a fait le déluge et a ordonné au juste Noé de monter dans l'arche. Comme celui-ci, alors que les eaux baissaient, avait envoyé d'abord un corbeau, qui ne revint pas, il envoya une colombe, dont le texte dit qu'elle revint avec un rameau d'olivier. Tu vois l'eau, tu vois le bois, tu vois la colombe et tu doutes du mystère » (*De myst.*, 10 ; Botte 110-111). Nous retrouvons les grands symboles de Tertullien. Et de l'ensemble de ces signes, se dégage pour Ambroise l'évidence de la figure[1].

C'est encore cette typologie traditionnelle qui nous apparaît chez saint Jean Chrysostome. « Le récit du déluge est un sacrement (μυστήριον) et ses détails une figure (τύπος) des choses à venir. L'arche est l'Église, Noé le Christ, la colombe le Saint-Esprit, la branche d'olivier la philanthropie divine. De même que l'arche protégeait au milieu de la mer ceux qui étaient à l'intérieur, ainsi l'Église sauve ceux qui sont égarés. Mais l'arche protégeait seulement, l'Église fait plus. Par exemple l'arche recevait des animaux sans raison et les gardait tels, l'Église reçoit des hommes sans *logos* et ne fait pas que les garder, elle les transforme » (*Ho. Laz.*, 6 ; *P. G.*, XLVIII, 1037-1038). Nous avons un témoignage d'un auteur peu allégorisant. Il a d'autant plus de prix pour nous montrer que nous sommes en présence d'une tradition ecclésiastique commune. De plus, conformément à la doctrine typologique, l'auteur montre comment la réalité dépasse la figure. Nous avons déjà rencontré ce point chez saint Irénée. Tous ces témoignages, empruntés à l'enseignement élémentaire de l'Église, nous montrent à quel degré les figures bibliques des sacrements étaient un élément intégrant de la mentalité chrétienne primitive. Pour les chré-

1. Voir aussi *De Sacram.* II, 1 ; Botte, 62.

tiens d'alors, le récit du déluge, c'était leur propre histoire préfigurée à l'avance : « Au déluge s'opère le mystère du salut des hommes », comme l'écrit Justin[1].

1. Sur le déluge figure du baptême dans les monuments figurés des premiers siècles, voir *Sacramentum futuri*, p. 84-85.

CHAPITRE V

LES FIGURES DU BAPTÊME : LA TRAVERSÉE DE LA MER ROUGE

Avec le Déluge, la traversée de la Mer Rouge est l'une des figures du baptême que nous rencontrons le plus fréquemment. Le thème central en est d'ailleurs analogue. Il s'agit des eaux destructrices, instrument du châtiment de Dieu, mais dont le peuple de Dieu est préservé. Mais nous nous trouvons dans un autre cadre biblique, celui de l'Exode. Le récit tout entier de la sortie d'Égypte est une figure de la rédemption. Déjà les Prophètes annoncent un Nouvel Exode pour la fin des temps, dans lequel Dieu accomplira des œuvres plus grandes que celles qu'il avait accomplies pour son peuple dans le désert. Le Nouveau Testament — et en particulier l'Évangile de Matthieu — nous montrent ces œuvres de Dieu accomplies dans le Christ. C'est par lui que la véritable « libération » est accomplie. Et cette « libération », c'est le baptême qui l'applique effectivement à chaque homme[1].

Il faut reconnaître qu'ici l'Évangile et la Liturgie

1. Jean DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 131-142.

rendent particulièrement frappante cette relation avec la sortie d'Égypte. En effet c'est au temps de la Pâque, qui constituait pour les Juifs la commémoration de la sortie d'Égypte, que le Christ a accompli par sa mort la rédemption. Par ailleurs, c'est dans cette même nuit de Pâques que le baptême était d'ordinaire conféré. Ainsi cette coïncidence de date souligne de façon éclatante la continuité entre ces différentes actions [1]. Dans la sortie d'Égypte, la mort et la résurrection du Christ, le baptême, c'est une même action rédemptrice qui s'accomplit sur les différents plans de l'histoire, celui de la figure, de la réalité et du sacrement [2]. Il était normal que les textes de la liturgie de la synagogue sur la Pâque soient ainsi transposés à la Résurrection du Christ et au baptême.

Il s'agit ici d'une réalité si centrale qu'elle rassemble le mystère chrétien en son entier : celui-ci est vraiment le « mystère pascal ». Mais dans cet ensemble plusieurs aspects peuvent être distingués. D'une part le récit de l'Exode comprend des épisodes successifs. Nous laisserons pour le moment de côté le premier de ces épisodes, celui de l'agneau immolé et des premiers-nés épargnés, qui constitue proprement la Pâque. Nous en reparlerons à propos de l'Eucharistie, encore qu'il contienne des éléments baptismaux. Nous nous arrêterons seulement au passage de la Mer Rouge et aux circonstances qui l'entourent immédiatement. Par ailleurs nous insisterons surtout sur les aspects de l'Ancien Testament qui sont en rapport plus directs avec les rites baptismaux eux-mêmes, c'est-à-dire sur la traversée de l'eau.

1. Voir Tertullien, *De bapt.*, 19.
2. Voir J. Guillet, *Thèmes bibliques*, 1951, p. 22-25.



La signification typologique de la traversée des eaux de la Mer Rouge apparaît dès l'Ancien Testament et comme toujours avec un sens eschatologique. Dans Isaïe, Dieu annonce qu' « il tracera un chemin à son peuple dans le désert, un sentier dans les eaux arides » (*Is.*, XLIII, 19)[1]. La traversée de la Mer Rouge est en même temps la figure de la victoire de Dieu sur Rahab, le monstre marin qui est la figure de l'Égypte (*Is.*, LI, 10). Nous voyons ainsi s'ébaucher tout un thème où la traversée de la Mer Rouge apparaît comme une nouvelle victoire de Dieu sur le dragon de la Mer, celui-ci étant plus spécifiquement identifié ici avec l'idolâtrie égyptienne. Au delà de sa signification historique, la traversée de la Mer Rouge s'élargit aux proportions de la figure de la victoire future de Iahweh sur les puissances du mal[2].

Nous avons un écho de cette typologie eschatologique dans le Nouveau Testament. L'*Apocalypse* de saint Jean compare en effet la victoire des élus sur la mort à la traversée de la Mer Rouge et met sur leurs lèvres le cantique victorieux de la sœur de Moïse : « Je vis alors quelque chose qui ressemblait à une mer de verre, mêlée de feu. Sur le bord de cette mer de verre, les vainqueurs se tenaient debout, libérés désormais de la bête et de son image et de la marque de son nom. Leur chant est le chant de Moïse, le serviteur de Dieu, le chant de l'agneau » (*Ap.*, XV, 3). On reconnaît dans la bête le Pharaon, figure du démon, qui a été détruit par l'eau du jugement tandis que les

1. Saint Cyprien rapporte expressément cette prophétie au baptême (*Testim.*, I, 12 ; CSEL, 47).

2. Un écrit juif contemporain du N. T., le *Liber antiquitatum biblicarum*, montre dans la séparation des eaux de la Mer Rouge une reprise de a séparation des eaux lors de la création (XV, 6 ; KISH, p. 155).

serviteurs de Dieu, vainqueurs, se trouvent sur l'autre rive, ayant franchi sans dommage la mer de la mort[1].

Mais nous sommes encore dans la typologie eschatologique. Le Nouveau Testament va nous montrer cette traversée de la Mer Rouge réalisée déjà dans le rite baptismal de la traversée de la piscine[2]. Nous trouvons cela dans un texte célèbre de l'*Épître I aux Corinthiens*, l'un des plus importants pour le fondement biblique de la typologie : « Nos Pères ont été cachés sous le nuage et ont traversé la mer. Ils ont été baptisés, par le ministère de Moïse, dans la nuée et dans la mer. C'est nous qui étions préfigurés dans ces choses » (*I Cor.*, X, 2-6). On ne saurait souligner plus fortement la relation de la traversée de la Mer Rouge et du baptême. La sortie d'Égypte est déjà un baptême. Les deux réalités ont une même signification. Elles marquent la fin de la servitude du péché et l'entrée dans une existence nouvelle.

D'ailleurs, la relation de la Traversée de la Mer Rouge et du baptême chez saint Paul semble bien être dans une ligne d'interprétation qui était celle du judaïsme de son temps. On sait en effet qu'à l'époque de l'ère chrétienne, l'initiation des prosélytes à la communauté juive comprenait, en dehors de la circoncision, un baptême. Or ce baptême, comme l'écrit G. Foot-Moore, n'était « une purification ni réelle, ni symbolique, mais essentiellement un rite d'initiation[3] ». Et le but de cette initiation était de faire passer le prosélyte par le sacrement reçu par le

1. Voir Harald Riesenfeld, *The Resurrection in Ezechiel*, XXXVII, p. 23.

2. Sur cette question voir F.-J. Doelger, *Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild des cristlichen Taufe*, Ant. und Christ., 1930, p. 63-69 ; P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'Ancienne Église*, p. 116-146.

3. *Judaïsm*. I, p. 334.

peuple lors de la traversée de la Mer Rouge. Le Baptême des prosélytes était donc une sorte d'imitation de la sortie d'Égypte. Ceci est important pour nous montrer que le lien du baptême et de la traversée de la Mer Rouge existait déjà sous le judaïsme et donc qu'il nous donne la vraie symbolique du baptême. Celui-ci n'est pas d'abord une purification, mais une libération et une création.

A partir des fondements scripturaires apportés par saint Paul, la tradition chrétienne va préciser la comparaison entre le peuple juif lors de la sortie d'Égypte et le catéchumène dans la nuit pascale. Comme le peuple juif était sous la tyrannie du Pharaon idolâtre et a été libéré par la destruction de celui-ci par les eaux, ainsi le catéchumène était sous la tyrannie de Satan et est libéré par la destruction de celui-ci dans les eaux. C'est ce que nous trouvons partout. Tertullien écrit : « Quand le peuple, quittant librement l'Égypte, échappa à la puissance du roi d'Égypte, en passant à travers l'eau, l'eau extermina le roi et toute son armée. Qu'est-ce qui pourrait être une plus claire figure du baptême ? Les nations sont libérées du monde, et cela par l'eau, et elles laissent le diable, qui les tyrannisait auparavant, anéanti dans l'eau » (*De baptism.*, 9).

Nous sommes ici dans la perspective primitive du baptême et de la rédemption. La rédemption est conçue comme victoire du Christ sur le démon, victoire par laquelle l'humanité est libérée. C'est cette libération que le baptême applique à chaque chrétien. Dans le baptême, le démon est à nouveau vaincu, l'homme sauvé, et ceci par le signe de l'eau. Nous avons souligné plus haut l'importance du thème du baptême comme lutte avec le démon. C'est cette théologie dont la sortie d'Égypte nous offre l'image : ce que Dieu opéra alors, par le sacrement de l'eau,

pour libérer un peuple charnel d'un tyran charnel et pour le faire passer de l'Égypte au désert, il l'opère par le sacrement de l'eau également, pour libérer un peuple spirituel d'un tyran spirituel et le faire passer du monde au royaume de Dieu.

Dans le *De Trinitate*, Didyme l'aveugle est amené à parler du baptême à propos de la divinité du Saint-Esprit. Il nous en donne les figures : sanctification des eaux par l'Esprit, déluge, enfin passage de la mer Rouge : « La mer Rouge également qui a reçu les Israélites, qui ne doutèrent pas, et qui les a délivrés des maux dont les poursuivaient les Égyptiens, et toute l'histoire de la sortie d'Égypte, sont le type (τύπος) du salut procuré par le baptême. L'Égypte, en effet, figurait le monde, dans lequel nous faisons notre propre malheur en vivant mal ; le peuple, ceux qui sont illuminés (= baptisés) maintenant ; les eaux, qui sont pour le peuple un moyen de salut, désignaient le baptême ; Pharaon et ses soldats, Satan et ses satellites » (II, 14 ; *P. G.*, XXXIX, 697 A). Nous retrouvons le même ordre que chez Tertullien et les mêmes interprétations. Mais la chose n'est pas étonnante, puisque toute la partie du *De Trinitate* qui concerne le baptême est influencée par Tertullien.

Les grands docteurs grecs de la fin du IVe siècle insistent avec prédilection sur ce thème. Ainsi saint Basile : « Ce qui concerne l'Exode d'Israël est rapporté pour signifier ceux qui sauvés par le baptême... La mer est la figure du baptême qui délivre du Pharaon, comme le baptême (λουτρόν) de la tyrannie du diable. La mer a tué l'ennemi : de même dans le baptême notre inimitié avec Dieu est détruite. Le peuple est sorti de la mer sain et sauf : nous remontons aussi de l'eau, comme des vivants d'entre les morts » (*De Sp. Sancto*, 14 ; PRUCHE, 163-164). On remarquera

la dernière phrase où la comparaison avec la résurrection du Christ affleure. Ailleurs Basile écrit : « Si Israël n'avait pas traversé la mer, il n'aurait pas échappé à Pharaon ; ainsi, si tu ne passes pas l'eau, tu n'échapperas pas à la cruelle tyrannie du démon » (*P. G.*, XXXI, 425 B-C).

Même conception chez Grégoire de Nysse : « La traversée de la Mer Rouge a été selon Saint Paul lui-même, une prophétie en action (δι' ἐργῶν) du sacrement du baptême. En effet, maintenant encore, quand le peuple s'approche de l'eau de la régénération en fuyant l'Égypte, qui est le péché, lui-même est libéré et sauvé, mais le diable et ses suppôts, les esprits de malice, sont anéantis » (*P. G.*, XLVI, 589 D). Dans la *Vie de Moïse*, l'armée des Égyptiens, dans une ligne plus allégorique, figure les passions de l'âme : « Les passions se précipitent dans l'eau à la suite de l'Hébreu qu'elles poursuivent. Mais l'eau devient principe de vie pour ceux qui y cherchent un refuge et principe de mort pour leurs poursuivants » (*P. G.*, XLIV, 361 C. Voir ORIGÈNE, *Ho. Ex.*, V, 5).

Autour de ce thème essentiel, d'autres vont se grouper. Le premier est celui de la colonne de nuée qui accompagnait les Juifs durant leur Exode. Cette colonne était le signe visible de la présence de Dieu au milieu du peuple. Le thème de la nuée, comme signe de l'habitation de Dieu dans le tabernacle, se retrouve tout au long de l'Ancien Testament. Dans le Nouveau Testament, la présence de la nuée atteste que la Demeure de Dieu (*Joh.*, I, 14) est désormais attachée à l'humanité de Jésus : c'est elle qui repose sur Marie au moment de l'Annonciation (*Luc.*, I, 35). Elle apparaît dans la Transfiguration et dans l'Ascension, qui sont précisément des manifestations de la divinité de Jésus. Plus particulièrement saint Paul met directement en relation la colonne de nuée de

l'Exode et le baptême chrétien quand il écrit : « Nos Pères furent baptisés dans la *nuée* et dans la mer ». La nuée désignait clairement l'Esprit-Saint, puissance agissante de Dieu, dans la scène de l'Annonciation. La présence de la nuée, unie à la traversée de la mer dans le récit de l'Exode, préfigurait ainsi l'union de l'eau et de l'Esprit-Saint, comme les deux éléments du baptême.

C'est donc sur un solide fondement biblique que repose l'interprétation des Pères. Origène le premier précise cette interprétation. Commentant le récit de la sortie d'Égypte dans ses *Homélies sur l'Exode*, il renvoie à l'interprétation paulinienne et il ajoute : « Voyez comme la tradition de Paul diffère de la lecture historique. Ce que les Juifs estiment traversée de la Mer, saint Paul l'appelle baptême. Ce qu'ils croient être une nuée, saint Paul établit que c'est l'Esprit-Saint. Et il veut que ce passage soit interprété dans le même sens que le précepte du Seigneur, disant : Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer dans le royaume des cieux » (*Ho. Ex.*, V, 1 ; 184, 2[1]). Nous voyons ainsi comment l'union de l'eau et de l'Esprit, figurée par la colombe et par l'eau dans le Déluge et la Création, est représentée ici par l'union de nuée et de la mer.

C'est surtout saint Ambroise qui développe ce thème. Dans le *De Mysteriis*, après avoir énuméré les autres figures du baptême : l'Esprit porté sur les eaux et le Déluge, il en vient à notre épisode : « La troisième attestation nous est donnée par l'Apôtre : Tous nos Pères ont été sous la nuée, etc... Par ailleurs Moïse dit lui-même dans son Cantique : Tu as envoyé ton Esprit et la mer les a engloutis. Tu vois

1. Voir aussi BASILE, *De Spir. Sancto*, 14 ; PRUCHE 163-164 ; Grégoire de NYSSE, *Ho. Bapt.*, *P. G.*, XLVI, 589 D.

que, dans la traversée des Hébreux, où l'Égyptien a péri et où l'Hébreu s'est échappé, la figure du Saint Baptême est déjà préformée. Qu'apprenons-nous d'autre en effet par ce sacrement, sinon que la faute est noyée et l'erreur abolie, tandis que la piété et l'innocence sont sauvées » (*De Myst.*, 12 ; BOTTE, III). Quant à la nuée, elle est la figure de la présence de l'Esprit-Saint. « C'est elle qui est venue sur la Vierge Marie et la vertu du Très-Haut l'a couverte de son ombre. « (*De Myst.*, 13 ; BOTTE, III).

Ambroise reprend le même thème avec de nouveaux détails dans le *De Sacramentis*. Il montre la supériorité des sacrements chrétiens sur les *mysteria* juifs : « Qu'y a-t-il de plus important que le passage du peuple juif à travers la mer ? Pourtant les Juifs qui ont passé sont tous morts dans le désert. Au contraire, celui qui passe par cette fontaine, c'est-à-dire des choses terrestres aux choses célestes, c'est là en effet le *transitus*, c'est-à-dire la Pâque, le passage du péché à la vie, celui donc qui passe par cette fontaine ne meurt pas, mais ressuscite » (I, 12 ; BOTTE, 57-58). Ambroise, dont les liens avec l'exégèse alexandrine sont bien connus, interprète ici la Pâque au sens philonien de « passage des choses terrestres aux choses célestes ». Quant à la colonne de nuée, il lui donne le même sens que dans le passage précédent. « La colonne de nuée, c'est l'Esprit-Saint. Le peuple était dans la mer et la colonne de lumière le précédait, puis la colonne de nuée le suivait, comme l'ombre du Saint-Esprit. Tu vois que par l'Esprit-Saint et par l'eau, la figure du baptême est rendue manifeste » (I, 22 ; BOTTE 61).

Mais la nuée apparaissait seulement pendant le jour. La nuit elle avait l'apparence d'une colonne de lumière. Ceci amène une autre ligne typologique dont l'origine est également biblique et qui interprète

la colonne de lumière du Verbe. Déjà le *Livre de la Sagesse* y voit l'image de la Sagesse (x, 17) :

> Elle les conduisit par une route semée de merveilles.
> Et fut pour eux comme la lumière des étoiles la nuit.

Philon y voit la figure du Logos. Il semble bien que l'*Évangile de Jean* à son tour nous montre le Christ comme la colonne de lumière : « Celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres. Je suis la lumière du monde » (VIII, 12). Plus précisément Clément d'Alexandrie appliquera la colonne de lumière de l'Exode au Verbe Incarné (*Strom.*, I, 24).

Aussi n'est-il pas étonnant que nous trouvions cette interprétation dans nos catéchèses baptismales. Si l'Esprit-Saint, figuré par la nuée, montre la puissance de Dieu agissant dans le baptême, le Verbe, figuré par la colonne de lumière, manifeste que le baptême est *illumination*. On sait que ce mot (φωτίσμος) est un de ceux qui désignaient le baptême. Aussi saint Ambroise écrit dans le même passage du *De Sacramentis*, où il parlait de la nuée : « Qu'est-ce que la colonne de lumière, sinon le Christ Seigneur, qui a dissipé les ténèbres du paganisme et a répandu la lumière de la vérité et de la grâce spirituelle dans le cœur des hommes » (I, 22 ; BOTTE, 61).

Nous voyons reparaître ce thème dans les principales catéchèses du quatrième siècle. Nous avons de Zénon de Vérone de petits sermons d'une dizaine de lignes sur l'Exode, qui sont de brefs commentaires des lectures de ce livre, faites durant le temps pascal. Dans le premier, après avoir, conformément à l'usage que nous atteste la *Peregrinatio Etheriæ*[1], brièvement rappelé le sens historique, il passe au sens spirituel : *Quantum spiritaliter intellegi datur, Ægyptus mundus*

1. 46 ; PÉTRÉ, p. 256.

est ; Pharao, cum populo suo, diabolus et spiritus omnis iniquitatis ; Israël, populus christianus, qui proficisci iubetur ut ad futura contendat ; Moyses et Aaron per id quod erant sacerdotium, per suum numerum demonstrabant duorum testamentorum sacramentum ; columna viam demonstrans Christus est Dominus (*P. L.*, XI, 510). La colonne de nuée figure le Christ, conformément à la typologie johannique. Quant à son double aspect, de nuée et de lumière, il correspond, nous dit Zénon, aux deux jugements, celui de l'eau qui a eu lieu, et celui du feu, qui aura lieu. Nous avons ici sans doute une allusion au parallélisme du déluge et du jugement final, thème courant dans le christianisme ancien [1].

Nous voyons, avec le texte de Zénon, apparaître un nouvel aspect de notre typologie, celle de la personne de Moïse. Zénon nous montre en lui d'une part la figure du prêtre, ministre du baptême ; et de l'autre, de l'Ancien Testament. Mais il ne représente pas la tradition ordinaire. Pour celle-ci Moïse est une figure du Christ. Cette typologie repose sur le Nouveau Testament. L'Évangile nous montre le Christ comme un nouveau Moïse, qui donne la Loi Nouvelle, non sur le Sinaï, mais sur une montagne de Galilée et non aux douze tribus, mais aux douze apôtres, préfiguration de l'Église universelle [2]. Or, dans la traversée de la Mer Rouge, Moïse joue un rôle capital. C'est lui qui frappe les eaux de son bâton pour les faire s'entr'ouvrir, qui y pénètre le premier sans danger, précédant le peuple, et qui ensuite y engloutit le Pharaon et son armée. Ici encore et surtout le Nouveau Testament nous montre en lui une figure du Christ [3].

Nous trouvons le parallélisme avec le Christ indiqué par Grégoire d'Elvire à côté d'autres aspects

1. Voir supra, p. 109.
2. *Sacramentum futuri*, p. 137-138.
3. *I Cor.*, X, 1 ; *Ap.*, XV, 3.

de la typologie baptismale de la sortie d'Égypte : « C'est une entreprise longue et presque gigantesque *(enorme)* de parler de la descente du peuple en Égypte et de son esclavage... L'histoire, tous la connaissent et elle est claire. Mais ce à quoi il faut nous appliquer, frères très chers, c'est à exposer aussi le sens spirituel (*rationem atque mysterium*) de ce passage, selon l'intelligence spirituelle. C'est en effet ce qui contient une figure de la réalité future qui mérite d'être exposé, puisque aussi bien il n'y a rien dans les saintes et divines Écritures qui n'ait principalement valeur spirituelle, soit en manifestant les choses passées, soit en suggérant des choses présentes, soit en insinuant des choses futures. C'est pourquoi l'Égypte était la figure du monde, Pharaon du diable ; les fils d'Israël étaient à l'image du premier père, dont ils sont aussi descendus ; Moïse, envoyé pour les libérer, était le type du Christ » (VII ; BATIFFOL, 76-77).

De ce rôle de Moïse, Aphraate va nous donner une interprétation plus approfondie, qui rattache le thème de la Mer Rouge à celui des eaux de la mort : « Les Juifs échappèrent à Pâque à l'esclavage du Pharaon ; nous, au jour de la crucifixion, nous sommes libérés de la captivité de Satan. Ceux-ci immolèrent un agneau et furent sauvés par son sang de l'Exterminateur ; nous, par le sang du Fils bien-aimé, nous sommes délivrés des œuvres de corruption que nous avions accomplies. Ils eurent Moïse pour guide ; nous avons Jésus pour chef et sauveur. Moïse divisa la mer pour eux et la leur fit traverser ; notre Sauveur ouvrit les enfers, brisa leurs portes, quand en descendant dans leur profondeur il les ouvrit et fraya la voie devant tous ceux qui devaient croire en Lui » (APHRAATE, *Dem.*, XII, 8 ; *P. O.*, I, 521).

Dans ce passage nous pouvons remarquer le rapprochement de la mer Rouge traversée par

Moïse et l'Abîme où Jésus est descendu. On sait que, pour la théologie ancienne, la descente aux Enfers est l'épisode central de la rédemption, la victoire remportée par le Christ sur la mort dans son propre domaine, et la libération de l'humanité asservie à sa puissance démoniaque. C'est là le mystère pascal. D'autre part, la conception du fleuve ou de la mer comme demeure du dragon est un thème biblico-patristique [1]. Nous avons vu que le baptême du chrétien était apparu comme une lutte avec le démon caché sous les eaux. Ici c'est de la descente aux Enfers que le passage de la mer Rouge apparaît être la figure ; mais le contexte implique aussi une référence au baptême.

Si Moïse figure le Christ, la sœur de Moïse à son tour est interprétée par certains comme un symbole de l'Église. Ce thème apparaît avec un sens baptismal chez Zénon : « Nous devons voir dans la mer la *fontaine sacrée* dans laquelle ceux qui ne fuient pas, mais portent leur péché, sont purifiés par les mêmes eaux par lesquelles les serviteurs de Dieu furent libérés. Marie, qui frappe son tambourin avec les femmes, est la figure de l'Église (*typus Ecclesiæ*), qui avec toutes les Églises qu'elle a enfantées, conduit le peuple chrétien non dans le désert, mais dans le ciel en chantant des hymnes et en frappant sa poitrine » (*P. L.*, XI, 509-510). Ces lignes ajoutent des éléments nouveaux. La mer Rouge est expressément identifiée à la piscine baptismale, dont l'eau enlève les péchés. Ainsi l'image se fait plus précise et épouse la liturgie. La traversée de la piscine baptismale est figurée par la traversée de la mer Rouge. Dans les deux cas, cette traversée amène la destruction des ennemis

1. ORIG., *In Joh.*, VI, 48 ; PREUSCHEN, 157. Voir sur la conception de la traversée de la Mer Rouge, comme triomphe de Iaweh sur le dragon de la Mer, GUNKEL, *Schœpfung und Chaos*, pp. 31-32.

temporels ou spirituels. Enfin le thème de l'Église qui engendre de nouveaux enfants par le baptême est un thème important du christianisme primitif[1]. Nous le trouvons chez Cyrille de Jérusalem et surtout chez Zénon.

Un dernier trait intéressant du texte de Zénon est le parallélisme entre le cantique de Marie et les hymnes de l'Église. Déjà Isaïe décrivant l'Exode eschatologique écrivait : « C'est toi qui as fait un sentier dans les eaux profondes pour faire passer le peuple. Ils iront à Sion en chantant » (LI, 10-11). L'*Apocalypse* à son tour nous montre ceux qui ont passé la mer, c'est-à-dire triomphé de la mort, chantant le Cantique de Moïse et le chant de l'agneau (XV, 2-4). Zénon voit cette prophétie eschatologique réalisée déjà dans le baptême. Ceci s'exprimait liturgiquement par le chant des psaumes qui suivaient le rite baptismal durant la procession à l'Église. Comme l'écrit Dom Winzen, le cantique de Marie est « l'heure où l'office divin est né[2] ». Le chant des hymnes, dans la communauté chrétienne, accomplit la figure du cantique de l'Exode et préfigure la liturgie céleste. Il faut ajouter que cet aspect liturgique apparaissait déjà dans l'Ancien Testament. Le Cantique de Marie paraît bien en effet la trace de la célébration liturgique de la sortie d'Égypte dans le judaïsme qui s'est incorporé dans le récit[3]. Ici encore la liturgie juive nous apparaît à l'arrière-plan de la liturgie chrétienne.

Ainsi la suite des épisodes de l'initiation a-t-elle été mise en relation avec la suite des événements de la traversée de la Mer Rouge. Ce parallélisme com-

1. PLUMPE, *Mater Ecclesia*, p. 116.

2. Dom WINZEN, *Pathways in Holy Scripture*, *The Book of Exodus*, p. 6.

3. J. MORGENSTEIN, *The despoiling of the Egyptians*. Journ. Bibl. Litt., 1949, 25-26.

mence avec la renonciation à Satan comparée au début de l'Exode dans les *Catéchèses mystagogiques* de saint Cyrille de Jérusalem : « Il faut que vous sachiez que le symbole du baptême se trouve dans l'histoire ancienne. En effet, lorsque Pharaon, le tyran âpre et cruel, opprimait le peuple libre et noble des Hébreux, Dieu envoya Moïse pour les libérer de l'esclavage des Égyptiens. Les montants des portes furent oints du sang de l'agneau, afin que l'Exterminateur sautât les maisons qui avaient le signe du sang. Ainsi, contre toute espérance, fut libéré le peuple hébreu. Passons maintenant des choses anciennes aux choses nouvelles, du type à la réalité. Là nous avons Moïse envoyé par Dieu en Égypte ; ici nous avons le Christ envoyé par le Père, dans le monde ; là il s'agit de libérer de l'Égypte le peuple opprimé ; ici de secourir les hommes tyrannisés dans le monde par le péché ; là le sang de l'agneau écarte l'Exterminateur ; ici le sang du vrai Agneau, Jésus-Christ, met les démons en fuite ; là le tyran poursuivait le peuple jusqu'à la mer ; ici le démon impudent et audacieux le suit jusqu'aux fontaines saintes ; l'un est noyé dans la mer, l'autre anéanti dans l'eau salutaire » (*P. G.*, XXXIII, 1068 A).

L'intérêt de ce passage est que le début des rites baptismaux est mis en relation avec l'Exode. En premier lieu, le signe marqué avec le sang de l'agneau sur le linteau des portes et qui écarte l'ange exterminateur figure le signe de croix marqué sur le front des candidats et qui écarte le démon[1]. Nous avons parlé longuement de ce rite. Il est important de le voir ici figuré dans l'Exode. On remarquera qu'ensuite Cyrille fait allusion à la poursuite dont les Hébreux

1. Nous reviendrons plus loin sur le thème de l'onction des portes, p. 221-227.

sont l'objet tandis qu'ils fuient vers la Mer Rouge. Il y voit la figure du démon poursuivant les candidats du baptême « jusqu'à la fontaine sainte ». Or nous avons vu que la conception de la préparation au baptême comme tentation et lutte avec le démon est fréquente chez les Pères. Ce n'est qu'après avoir dévoré les serpents que le cerf parvient aux eaux rafraîchissantes.

Nous avons déjà chez Origène ce thème des Égyptiens poursuivant les Juifs comme figure des démons cherchant à détourner l'âme du baptême : « (Paul) nomme ce (passage) baptême accompli dans la nuée et la mer, pour que toi aussi, qui es baptisé dans le Christ, dans l'eau et l'Esprit-Saint, tu saches que les Égyptiens te poursuivent et veulent te ramener à leur service, je veux dire « les dominateurs de ce monde » et « les esprits mauvais » (*Eph.*, VI, 12) que tu as servis jadis. Ils s'efforcent de te poursuivre, mais tu descends dans l'eau et tu deviens sain et sauf et, purifié des souillures du péché, tu remontes homme nouveau, prêt à chanter le cantique nouveau » (V, 5 ; BAERHENS 190, 10-15).

Le même thème se retrouve chez saint Cyprien et cette fois avec une précision plus grande encore : il est mis en rapport avec les exorcismes préparatoires au baptême : « La méchanceté obstinée du diable peut quelque chose jusqu'à l'eau salutaire, mais elle perd dans le baptême toute la nocivité de son poison. C'est ce que nous voyons dans la figure de Pharaon, qui longtemps repoussé, mais obstiné dans sa perfidie, a pu l'emporter jusqu'à la venue aux eaux. Mais quand il y parvint, il fut vaincu et anéanti. Or saint Paul déclare que cette mer fut la figure du sacrement de baptême... Cela a lieu encore aujourd'hui, quand par les exorcistes le démon est frappé et brûlé au moyen d'une voix humaine et d'une puissance divine,

mais, bien qu'il affirme souvent qu'il va s'en aller, il n'en fait rien. Mais quand on en vient à l'eau salutaire et au baptême de sanctification, nous devons avoir confiance que le diable est anéanti et l'homme consacré à Dieu libéré par la grâce divine » (*Epist.*, LXVIII, 15 ; CSEL, 764).



Ainsi le parallélisme entre l'Exode et le Baptême, s'il culmine dans la destruction par l'eau du monde du péché, s'étend-il à ce qui précède et à ce qui suit. Or ceci est important pour nous montrer que l'analogie ne porte pas sur tel détail, mais sur l'ensemble des deux réalités. Il s'agit dans les deux cas d'une œuvre éminente de libération accomplie par Dieu en faveur de son peuple, captif des forces du mal. Et c'est là ce qui donne son fondement incontestable dans le sens littéral de l'Écriture à la typologie baptismale de l'Exode[1].

1. voir J. STEINMANN, *L'Exode dans l'Ancien Testament*, vie spirit., mars 1951, p. 240.

CHAPITRE VI

LES FIGURES DU BAPTÊME : ÉLIE ET LE JOURDAIN

Dans les prières de consécration de l'eau coptes et éthiopiennes, après les figures de la création, du déluge, de la traversée de la Mer Rouge, de Marra et du Rocher d'Horeb, nous rencontrons un groupe d'autres figures caractérisées par la place qu'y tiennent d'une part le Jourdain et de l'autre le prophète Élie. Ainsi dans la prière éthiopienne : « C'est toi, Seigneur, qui au temps de Josué, fils de Navé, as fait reculer les flots puissants (du Jourdain), c'est toi, qui pourrait soutenir ta vue ! qui as marqué ton acceptation du sacrifice d'Élie dans l'eau en envoyant du ciel le feu, c'est toi qui as montré par Élisée l'eau de la génération de la vie et qui as fait que Naaman soit purifié par l'eau du Jourdain ; tu peux tout et rien ne t'est impossible. Donne à cette eau le grand don du Jourdain et que l'Esprit-Saint descende sur elle[1] ».

Or il est remarquable que nous retrouvons ces trois figures groupées exactement dans le même ordre dans le *Sermon* de Grégoire de Nysse *sur le baptême*, prononcé le jour de l'Épiphanie (XLVI, 592-593). Anté-

1. GRÉBAUT, *Sacramentaire éthiopien*, p. 181.

rieurement nous rencontrons ce même groupe dans le *Commentaire sur saint Jean*, d'Origène (VI, 43-48). Par contre, il n'apparaît pas dans les catéchèses occidentales anciennes. On trouve bien le thème de Naaman chez saint Ambroise. Mais c'est un troisième thème du cycle d'Élie et d'Élisée qui lui est joint, celui de la hache d'Élisée flottant sur les eaux. Cette association apparaissait auparavant chez Didyme. Nous avons donc un ensemble déterminé, comprenant la traversée du Jourdain par Josué, le bain de Naaman dans le Jourdain, et enfin un miracle d'eau du cycle d'Élie ou d'Élisée.

Plusieurs traits caractérisent ce groupe. D'une part nous avons remarqué que le sermon de Grégoire de Nysse était un sermon pour l'Épiphanie. Par ailleurs les prières coptes et éthiopiennes sont des prières de consécration de l'eau, qui avait peut-être lieu le même jour. Nous sommes dans un autre contexte que celui de la Pâque. On se souviendra que l'Épiphanie pour les Alexandrins est avant tout la fête du Baptême du Christ. Cette fête rappelait donc très spécialement l'attention sur le Jourdain. On comprendra que ce soient les figures se rattachant au Jourdain qui aient été ici évoquées de préférence [1]. De même le rôle d'Élie s'explique également ainsi. On sait en effet combien celui-ci est en relation étroite avec Jean-Baptiste. Nous nous expliquons mieux maintenant l'importance dans ce groupe des figures d'Élie et du Jourdain.

Par ailleurs le rite essentiel du jour n'est pas, comme à Pâque, le baptême, mais la consécration de l'eau. Par suite ses figures présenteront un caractère différent de celles que nous avons vues auparavant. Il

1. Voir F.-M. Braun, *Le baptême d'après le IVe Évangile*, Rev. Thom., 1948, p. 364-365.

s'agira non plus de l'eau qui détruit et qui crée, mais de l'eau qui purifie et qui sanctifie. Nous rentrons dans un autre aspect du symbolisme de l'eau, celui de l'eau qui lave et par conséquent, sur le plan religieux, du bain rituel : l'épisode de Naaman est particulièrement frappant. Comme le remarquera Grégoire de Nysse[1], les figures désigneront ici deux aspects du baptême : sa valeur purificatrice et son institution au Jourdain par le baptême du Christ. Pour la tradition ancienne en effet, c'est le baptême du Christ qui institue le sacrement du baptême dans sa forme, sinon dans sa mise à exécution, qui suppose que d'abord la Passion du Christ ait été accomplie[2].

Enfin un dernier trait, moins important, mais notable cependant, est l'origine alexandrine de ce groupe. C'est en effet chez Origène qu'il apparaît pour la première fois constitué. Et les auteurs qui le présentent ensuite semblent bien dépendre de lui. Or nous nous rappellerons à ce sujet que c'est à Alexandrie que la fête du 6 janvier, comme fête du Baptême du Christ, est apparue pour la première fois, chez les gnostiques basilidiens, selon le témoignage de Clément d'Alexandrie (*Strom.* I, 21 ; STAEHLIN, 90). Nous voyons ainsi en quel sens ce groupe peut être appelé alexandrin. Il ne s'agit pas de l'alexandrinisme en tant que tendance au symbolisme, mais d'une tradition liturgique de l'Église d'Alexandrie. Le témoignage d'Origène vaut donc non comme reflet de ses idées personnelles, mais comme document de la tradition de son Église[3].

1. *P. G.*, XLVI, 592 D.

2. Harald RIESENFELD, *La signification sacramentaire du baptême johannique*, Dieu vivant, XIII, p. 31 sqq.

3. Le thème de la traversée du Jourdain par Josué est rapproché de la traversée de la Mer Rouge, comme figure du baptême, déjà par Clément d'Alexandrie (*Eclog. proph.*, 5-6).



Il était normal que l'idée vînt d'appliquer à la traversée du Jourdain par Josué, la symbolique baptismale. Josué en effet est une figure du Christ[1]. Il est notable que nous ne trouvions pas cette typologie dans l'Ancien Testament, ni dans le judaïsme. Cela tient sans doute à ce qu'elle comportait une dépréciation de Moïse. Mais le thème est fréquent dans le christianisme. Josué, entrant dans la Terre promise, y apparaît comme la figure du Christ. Ainsi chez Cyrille de Jérusalem : « Jésus, Fils de Navé, offre en beaucoup de choses la figure (τύπος) du Christ. C'est à partir du Jourdain qu'il a commencé à exercer son commandement sur le peuple ; c'est pourquoi le Christ aussi, ayant d'abord été baptisé, a commencé sa vie publique. Le fils de Navé établit douze (hommes) pour diviser l'héritage ; et Jésus envoie dans le monde entier douze apôtres comme hérauts de la vérité. Celui qui est figure a sauvé Rahab, la courtisane, parce qu'elle avait cru ; celui qui est la réalité dit : Les publicains et les courtisanes vous précéderont dans le royaume de Dieu. Les murailles de Jéricho tombèrent au seul bruit des clameurs au temps du type ; et à cause de la parole de Jésus : Il ne restera pas pierre sur pierre, le temple de Jérusalem est tombé devant nous » (X, 11 ; *P. G.*, XXXIII, 676 D-677 A). Nous avons ici les principaux traits du cycle de Josué auxquels la tradition a donné un sens typologique : la traversée du Jourdain, l'histoire de Rahab, la chute de Jéricho. Il faudrait y ajouter le nom de Josué-Jésus. Deux de ces figures, le nom de Jésus et l'histoire de Rahab, ont leur fondement dans le Nouveau Testament.

1. Jean DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 195-250.

En est-il de même pour la traversée du Jourdain ? Il ne paraît pas que le Nouveau Testament mette le baptême de Jésus dans le Jourdain en relation avec celle-ci. Mais Harald Sahlin a proposé récemment de voir une relation entre elle et un autre épisode de l'Évangile[1]. Il s'agit du chapitre XI de saint Jean qui rapporte la résurrection de Lazare. Dans cet épisode, il nous est dit au début que Jésus se trouve à l'est du Jourdain, « là où Jean baptisait » (*Joh.*, X, 40). On lui annonce que Lazare est mort. Il attend deux jours, puis traverse le Jourdain et ressuscite Lazare. Or Sahlin pense que dans cet épisode Jean veut nous montrer en Jésus le nouveau Josué. Il renvoie à *Josué*, I, 11 : « Dans trois jours vous passerez le Jourdain » et à l'annonce qu'après cette traversée Dieu accomplira des merveilles (*Jos.*, III, 5).

Ainsi la traversée du Jourdain par Josué est-elle la figure de celle de Jésus. Mais par ailleurs l'épisode de la résurrection de Lazare semble bien avoir un sens baptismal. La traversée du Jourdain suivie de la résurrection de Lazare est, toujours d'après Sahlin, la figure de l'immersion dans l'eau baptismale qui configure à la résurrection du Christ. Et le mot de Thomas (XI, 6) : « Allons, nous aussi, afin de mourir avec Lui », semble bien en effet suggérer l'idée d'une configuration à la mort du Christ, dans la traversée du Jourdain, qui correspond à l'autre aspect du baptême, à la fois mort et résurrection. Du coup la traversée du Jourdain par Josué apparaît comme présentée dans le Nouveau Testament comme une figure non seulement de la résurrection de Lazare, mais du baptême chrétien.

Cette interprétation va se retrouver chez les Pères. On remarque toutefois que le chaînon intermédiaire

1. *Zur typologie des Johannesevangeliums*, Upsala, 1950, p. 39-41.

n'est pas chez eux la résurrection de Lazare, mais le baptême de Jean. Grégoire de Nysse écrit dans le *De baptismo* : « Tu t'es longtemps roulé dans la boue : hâte-toi vers mon Jourdain, non à l'appel de Jean, mais à la voix du Christ. En effet le fleuve de la grâce coule partout. Il n'a pas ses sources en Palestine pour disparaître dans la mer voisine : mais il enveloppe la terre entière et il se jette dans le Paradis, coulant à contre-courant des quatre fleuves qui en descendent en emportant dans le Paradis des choses bien plus précieuses que celles qui en sortent. Car ceux-ci apportent des parfums, la culture et la germination de la terre ; lui apporte des hommes, engendrés par l'Esprit-Saint. Imite Jésus, fils de Navé. Porte l'Évangile, comme lui l'arche. Laisse là le désert, c'est-à-dire le péché. Traverse le Jourdain. Hâte-toi vers la Vie selon le Christ, vers la terre qui porte des fruits de joie, où coulent, selon la promesse, le lait et le miel. Renverse Jéricho, la vieille habitude, ne la laisse pas fortifiée. Toutes ces choses sont notre figure (τύπος). Toutes sont des préfigurations des réalités qui se manifestent maintenant » (*P. G.*, XLVI, 420 D-421 A). Ce texte est décisif pour notre propos. Il s'agit d'un écrit sur le baptême. Et la traversée du Jourdain par Josué en apparaît comme le type ; l'arche est la figure de l'Évangile ; le désert représente le péché ; le Jourdain figure le baptême ; la chute de Jéricho enfin est la destruction de l'homme pécheur, suivant une idée qui se retrouve chez Origène [1].

De même dans son sermon sur *le Baptême du Christ*, après avoir donné la traversée de la Mer Rouge comme figure du baptême, Grégoire continue : « Le peuple Hébreu ne reçut pas la terre de la promesse avant d'avoir traversé le Jourdain sous la conduite de

1. *Ho. Jos.*, VI, 4-6 ; *P. G.*, XII, 855-856.

Josué. Josué également, dressant les douze pierres dans le courant, préfigurait évidemment les douze apôtres, ministres du baptême » (*In Bapt. Christi* ; *P. G.*, XLVI, 59 2 A). Nous retrouvons ici la typologie de Cyrille de Jérusalem. Grégoire revient alors au Jourdain : « Seul en effet entre les fleuves, le Jourdain, ayant reçu en lui les prémices de la sanctification et de la bénédiction, a répandu la grâce du baptême dans le monde entier comme d'une source, qui est la propre figure (τύπος). Et ces choses sont les signes, dans des actions réellement effectuées, de la régénération par le baptême » (593 A). Nous avons ici une remarquable définition de la figure, qui est une action réellement effectuée, significative (μήνυμα) d'une action future. Grégoire fait encore une allusion au Jourdain dans son rapport avec le Paradis : « Le Jourdain est exalté, parce qu'il régénère les hommes et les plante dans le Paradis de Dieu » (593 D).

Nous remarquerons que, dans ces textes, Grégoire voit dans le Jourdain visible, qui arrose la Palestine, la figure des eaux baptismales qui irriguent le Paradis[1]. Origène y voit plus encore. Pour lui, le Jourdain est le symbole et le sacrement du Christ lui-même, fleuve qui réjouit la cité de Dieu. « C'est de ce fleuve que les jaillissements réjouissent la cité de Dieu, comme nous le voyons dans le Psaume, non la Jérusalem visible (qui n'a pas eu en effet de fleuve qui la baigne), mais l'Église immaculée de Dieu, construite sur le fondement des apôtres et des prophètes. Il faut donc entendre par Jourdain le Verbe de Dieu fait chair et qui a habité parmi nous, et par Jésus (Josué) qui a distribué les parts, l'humanité qu'il a assumée ; elle est la pierre angulaire qui, ayant été

1. Sur le parallélisme du Paradis et de la Terre Sainte, voir N. A. Dahl, *La terre où coulent le lait et le miel*, Mélanges Goguel, 1950, p. 65-66.

elle-même introduite dans la divinité du Fils de Dieu par le fait d'être assumée par lui, est lavée (λούεται) et reçoit alors la colombe innocente et sans malice de l'Esprit, unie à lui et ne pouvant plus s'envoler » (VI, 42). Le Jourdain est le Verbe lui-même, qui descend en ce monde.

Par ailleurs, chez Origène, la traversée du Jourdain devient la figure par excellence du baptême, en opposition avec la traversée de la Mer Rouge. Ceci se rattache chez cet auteur à une opposition plus générale entre Moïse, figure de l'Ancien Testament, et Josué, figure du Nouveau : « Là (à la sortie d'Égypte) c'est après avoir fait la Pâque en Égypte qu'ils entreprennent l'Exode ; chez Jésus, c'est après la traversée du Jourdain qu'ils campèrent à Galgala, le dixième jour du premier mois (quand il fallut, après le baptême de Jésus, que, pour célébrer le festin, ils soient d'abord circoncis sur la colline d'Araloth [1]. C'est avec la pierre taillée que tous les fils d'Israël, évadés d'Égypte qui étaient incirconcis sont circoncis par Jésus ; et le Seigneur reconnaît avoir enlevé l'opprobre de l'Égypte le jour du baptême en Jésus » (*Co. Jo.*, VI, 44 ; PREUSCHEN 154) [2]. La traversée de la Mer Rouge figure la première alliance, en Moïse, par opposition à la seconde alliance, celle du Jourdain, en Josué-Jésus.

Origène a repris la même opposition dans les *Homélies sur Josué* : « Voyons quelles choses sont ici figurées. J'entre dans le Jourdain non dans le silence de la fuite, mais au son des trompettes, sonnant un

1. Le texte des mss, pour les derniers mots de cette phrase, est incompréhensible. Staehlin a bien vu qu'il fallait corriger πρόβατον en ἀκρόβυστον. En complétant sa correction, je lis ἔδει [ἐν Βουνῷ τῶν ἀκροβυστιῶν περιτμηθῆναι] τούς, qui correspond à *Jos.*, V, 4, et donne un sens satisfaisant.

2. La circoncision par Josué-Jésus apparaît comme une figure du baptême, en même temps que la traversée du Jourdain. Voir H. SAHLIN, *loc. cit.*, p. 41. C'est un thème ancien. Voir JUSTIN, *Dial.*, CXIII, 6-7.

air divin et mystérieux, pour que j'avance à la prédication de la trompette céleste » (*Ho. Jos.*, I, 3 ; *P. G.*, XII, 828). Toutefois un élément nouveau apparaît : la traversée de la Mer Rouge n'est plus comparée à l'Ancien Testament, mais à l'entrée dans le catéchuménat. L'ensemble de l'Exode est alors conçu comme une figure de l'initiation chrétienne, depuis la sortie d'Égypte, figure de la rupture avec l'idolâtrie, jusqu'au baptême, figuré par la traversée du Jourdain : « Toi qui, ayant tout juste abandonné les ténèbres de l'idolâtrie, désires accéder à l'audition de la Loi divine, tu commences par abandonner l'Égypte. Lorsque tu as été agrégé au nombre des catéchumènes et que tu as commencé d'obéir aux préceptes de l'Église, tu as passé la Mer Rouge. Si maintenant tu viens à la source sacramentelle et qu'en présence de l'ordre sacerdotal et lévitique, tu es initié à ces vénérables et majestueux mystères que connaissent seuls ceux à qui il est permis (fas) de les connaître, alors, ayant passé le Jourdain avec le ministère des prêtres, tu entreras dans la terre de la promesse « (IV, 1 ; *P. G.*, XII, 843 A). Il y avait dans cette perspective une symbolique séduisante. Mais la tradition ecclésiastique, qui voyait dans la traversée de la Mer Rouge la figure du baptême, était trop forte pour que, soit la symbolique de l'Ancien Testament, soit celle du catéchuménat, l'emportassent. Ce que la tradition gardera d'Origène ce sera donc le thème de la traversée du Jourdain figure du baptême. Cette figure ne s'opposera pas à la traversée de la Mer Rouge, mais coexistera avec elle.



Après l'histoire de Josué, le second domaine de l'Ancien Testament où le Jourdain joue un rôle

particulier est le cycle d'Élie. Aussi bien les catéchèses et les prières baptismales nous présentent-elles un certain nombre d'épisodes appartenant à la vie d'Élie et d'Élisée, et où le Jourdain joue généralement un rôle. De même que, dans la typologie de la traversée du Jourdain par Josué, nous avions seulement un aspect de la typologie de Josué, de même en est-il ici. La typologie d'Élie est l'une des plus importantes. Dans le judaïsme du temps du Christ, elle se présentait sous la forme matérielle de l'attente du retour d'Élie, comme signe de la fin des temps, dont l'Évangile nous fait entendre l'écho.

Le Nouveau Testament, ici comme toujours, n'a pas créé la typologie d'Élie, mais montre seulement que cette typologie est accomplie dans les événements de l'histoire du Christ. On a remarqué que cette typologie apparaît surtout dans l'Évangile de Luc, tandis que la typologie mosaïque est plus importante dans Matthieu[1]. Élie est parfois la figure de Jean-Baptiste, mais plus ordinairement du Christ lui-même. L'histoire de la veuve de Sarepta (III *Reg.*, XVII, 9) et celle du syrien Naaman (IV *Reg.*, V, 9), sont des figures de l'appel des païens (*Luc*, IV, 25-28). La demande faite par les Apôtres au Christ d'envoyer le feu du ciel rappelle l'épisode d'Élie et des prêtres de Baal (*Luc*, IX, 54). L'Ascension d'Élie figure l'Ascension du Christ (*Luc*, IX, 51[2]).

Or il est digne de remarque que deux de ces figures, le feu du ciel et Naaman, se retrouvent appliquées au baptême. Après la traversée du Jourdain, la seconde figure que nous présentent les liturgies éthiopienne et copte est celle du sacrifice d'Élie

1. P. DABECK, *Siehe, es erscheinen Moses und Elias*, Biblica, 1942, p. 180 sqq.

2. J. DANIÉLOU, *Le mystère de l'Avent*, p. 183-186.

(III *Reg.*, XVIII, 1-40). C'est également ce que nous trouvons dans le *Sermon* de Grégoire de Nysse : « Ce sacrifice admirable et qui surpasse toute intelligence, d'Élie le Thesbite, qu'est-il d'autre sinon une prophétie en action de la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et de la rédemption » (XLVI, 592 A). Élie est persécuté par les prêtres de Baal. Il demande qu'il y ait un jugement de Dieu entre eux et lui. Le sacrifice des prêtres de Baal n'est marqué d'aucun signe. Élie à son tour prépare le sacrifice. Il prend douze pierres pour bâtir l'autel. Il y place les morceaux de la victime. Il fait remplir trois fois quatre cruches d'eau et les fait verser sur la victime. Il prie. Et alors « le feu de Dieu tomba et consuma l'holocauste et l'eau » (III *Reg.*, XVIII, 38)[1].

Grégoire commente ainsi l'épisode : « Par là Élie prophétisait clairement à l'avance le sacrement du baptême (ἡ τοῦ βαπτίσματος μυσταγωγία) qui devait avoir lieu plus tard. Le feu descendit sur l'eau répandue trois fois, afin de montrer que là où est l'eau sacramentelle, là est aussi l'Esprit, vivifiant, ardent, enflammé, qui consume les impies et illumine (φωτίζει) les fidèles » (XLVI, 592 D). Comme souvent, nous remarquerons ici une double typologie, l'une portant sur la signification profonde de la scène et l'autre sur les éléments matériels employés. Sous le premier aspect, ce qui est marqué, comme l'a bien vu Lundberg, c'est « la rupture complète avec le paganisme » (*loc. cit.*, p. 30). Ceci est en effet un des aspects essentiels du baptême. Il est remarquable que la prière grecque d'introduction à la liturgie de l'Épiphanie reprenne textuellement le texte de saint Grégoire : « O Toi qui nous a manifesté en Élie le

1. Le thème semble remonter à Origène, *Co. Jo.*, VI, 23 ; PREUSCHEN, 133.

Thesbite, par la triple effusion des eaux, la Trinité des Personnes de l'Unique Déité[1] ». On remarquera l'allusion à la triple effusion de l'eau. Mais l'idée essentielle est celle de l'affirmation de la vraie foi contre l'idolâtrie[2].

Mais par ailleurs Grégoire met en relation le rôle de l'eau dans le sacrifice d'Élie avec son usage dans le baptême. Ou plus exactement ce qui est souligné, c'est le fait du feu descendant sur l'eau. Ceci peut bien s'expliquer comme simplement la figure de l'effusion de l'Esprit-Saint sur le baptisé, comme le fait Grégoire. Mais il est sans doute exact de se rappeler que certains récits anciens du baptême du Christ dans le Jourdain présentent le thème de la manifestation d'un feu visible. Cette tradition très ancienne, qui se trouve dans l'*Évangile des Nazaréens* et dans le *Diatessaron* de Tatien, est mentionnée par Justin : « Tandis que Jésus descendait dans l'eau, le feu s'alluma dans le Jourdain ; et pendant qu'il remontait de l'eau, l'Esprit-Saint, comme une colombe, plana sur lui » (*Dial.*, LXXXVIII, 3). Ainsi sommes-nous ramenés au cycle du Jourdain.

Mais le thème du sacrifice d'Élie apparaît rarement dans la catéchèse baptismale[3]. Ce sont d'autres épisodes du même cycle que nous rencontrons d'ordinaire. Le principal est la traversée du Jourdain par Élie avant son ascension. C'est ce que nous trouvons dans le *Commentaire sur saint Jean*, d'Origène, entre la traversée du Jourdain par Josué et le bain

1. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, p. 415. Voir aussi p. 419.

2. Il faut ajouter qu'une des raisons qui ont pu attirer l'attention sur cet épisode est qu'il se trouvait dans les prières de la liturgie synagogale, comme exemple de délivrances opérées par Dieu. Or Lundberg a remarqué que la liturgie chrétienne du baptême s'était inspirée de ces prières juives, comme l'atteste un autre exemple, celui des trois jeunes gens dans la fournaise (LUNDBERG, *loc. cit.*, p. 34-35).

3. Voir cependant AMBROISE, *De Sacram.*, II, 11 ; BOTTE, 65.

de Naaman : « Il faut observer encore qu'Élie, sur le point d'être enlevé comme vers le ciel par un ouragan, ayant pris sa peau de brebis et l'ayant déployée, en frappa l'eau, qui s'ouvrit de chaque côté, et ils passèrent l'un et l'autre, je veux dire lui et Élisée. Ainsi, il a été rendu plus apte à être enlevé, après avoir été baptisé dans le Jourdain. Paul en effet n'a-t-il pas nommé le baptême la traversée miraculeuse de l'eau » (*Co. Jo.*, VI, 46 ; PREUSCHEN, 155, 9-15).

Après Origène, nous retrouvons la même figure chez saint Cyrille de Jérusalem, non pas dans les *Catéchèses mystagogiques*, mais dans la *Catéchèse sur le baptême* : « Élie est enlevé mais non sans l'eau. Il commence par traverser le Jourdain, et c'est ensuite qu'un char l'emporte au ciel » (XXXIII, 433 A). Nous pouvons nous rappeler à ce sujet que, parmi les désignations du baptême, nous avons rencontré, à la fois chez Grégoire de Nazianze et chez Grégoire de Nysse, l'expression de « véhicule vers le ciel » (ὄχημα)[1]. Cette expression était donc traditionnelle. Par ailleurs il était difficile de voir en quel contexte la situer. On pourrait en donner une explication par le néoplatonisme, où la notion du corps comme véhicule (ὄχημα) de l'âme durant son ascension céleste est fréquente[2]. Mais il serait bien étrange qu'une notion néo-platonicienne soit à l'origine d'une désignation traditionnelle du baptême. C'est donc du côté biblique que nous devons chercher. Et c'est le char d'Élie qui apparaît comme la référence cherchée la plus probable.

Ainsi le fondement biblique de la typologie baptismale de notre épisode est double. D'une part, pour

1. Voir *supra*, p. 77.
2. Par exemple PROCLUS, *Elements of theology* (éd. DODDS), p. 182.

l'Ancien Testament lui-même, la traversée du Jourdain par Élie apparaît comme une reprise de la traversée de la Mer Rouge. Il y a donc ici comme un double plan typologique dans l'Ancien Testament lui-même. Élie est déjà présenté comme un nouveau Moïse[1]. Mais d'autre part l'élément spécifique de notre épisode est l'introduction du thème de l'Ascension. L'Ascension d'Élie après le Jourdain figure l'Ascension du Christ après la traversée de la mort. Et le baptême à son tour apparaît comme l'ascension du baptisé qui suit le baptême, comme une configuration à l'Ascension du Christ[2].

Mais l'épisode le plus fréquent, dans le cycle que nous examinons, comme figure du baptême, est celui de la hache d'Élisée flottant sur l'eau du Jourdain (IV *Reg.*, VI, 1-7). Ici c'est une autre tradition figurative que nous rencontrons. Il s'agit des textes de l'Ancien Testament où l'on voit l'eau et le bois rapprochés. Ces textes ont été très tôt groupés pour désigner le mystère du baptême, où l'eau agit par la vertu de la croix. On trouve déjà un premier groupe de ces *Testimonia* dans le Pseudo-Barnabé (XI, 5). Notre thème apparaît pour la première fois chez Justin dans un contexte du même ordre : « Élisée jeta un morceau de bois dans le cours du Jourdain. Il repêcha ainsi le fer de la hache avec laquelle les fils des prophètes voulaient couper le bois destiné à bâtir leur maison. De même notre Christ nous a rachetés au baptême des péchés les plus pesants, par sa crucifixion sur le bois et le baptême dans l'eau » (*Dial.*, LXXXVI, 6).

Ce miracle d'Élisée ne présente pas d'analogie bien

1. De même les quarante jours passés par Élie dans le désert (*II Reg.*, XIX, 8-12) rappellent les quarante jours passés par Moïse sur la montagne (*Ex.*, XXIV, 18).

2. Voir AMBROISE, *De Myst.*, 35-36 ; BOTTE, 119.

profonde avec le baptême, sinon d'être une œuvre de la puissance de Dieu accomplie dans le Jourdain au moyen du bois. Ceci relève davantage de la typologie illustrative. Pourtant l'antiquité de cette figure lui a valu une grande fortune. Elle apparaît chez Irénée (*Adv. hær.*, V, 17, 4), chez Tertullien (*Adv. Jud.*, 13). C'est à Tertullien que Didyme l'a empruntée pour lui donner un long développement : « Par Élisée, l'homme de Dieu, qui demande : Où est tombée la hache ? est désigné le Dieu venu parmi les hommes qui demande à Adam : Où es-tu ? Par le fer tombé dans l'abîme obscur est désignée la puissance de la nature humaine, déchue de la lumière. Par le bois saisi et jeté dans le lieu où était l'objet recherché est symbolisée la glorieuse croix. Le Jourdain est le baptême immortel. En effet, c'est dans le Jourdain que celui qui a fait le Jourdain a daigné être baptisé pour nous. Enfin le fer qui surnage sur les eaux et revient à celui qui l'avait perdu signifie que nous montons par le baptême à une altitude céleste, et que nous retrouvons la grâce ancienne et la vraie patrie » (XXXIX, 700 A).

Ici nous sommes en plein développement allégorique. Sans doute Didyme lui-même l'a-t-il senti, car il continue : « Si quelqu'un conteste que ce passage soit une prophétie du baptême, quelle utilité avait en vue alors l'écrivain sacré qui a écrit ce passage ? » (XXXIX, 700 A). La faiblesse de l'argumentation apparaît. Ce qui justifie l'interprétation aux yeux de Didyme, c'est l'idée origéniste que tout dans l'Écriture doit avoir un sens figuratif. Or cette vue est très contestable. Mais la faiblesse de l'argumentation de Didyme, si elle nous empêche d'attacher de l'importance au détail de son interprétation, n'empêche pas que l'épisode comme tel ait été considéré par la tradition comme présentant une certaine figure

du baptême. Le sens véritable que nous devons lui donner nous est indiqué par saint Ambroise. Celui-ci cite la hache d'Élisée comme figure du baptême dans le *De mysteriis* et le *De Sacramentis*, ce qui nous est une attestation de son appartenance à la catéchèse commune. Mais il en marque bien la portée : d'une part, c'est un miracle qui atteste la puissance de Dieu sur les éléments et préfigure ainsi le miracle baptismal (*Myst.*, 51 ; BOTTE, 124). Et par ailleurs le recours à Élisée atteste l'impuissance de l'homme à se sauver sans l'intervention de la puissance de Dieu (*Sacr.*, II, 11 ; BOTTE, 65). La présence du Jourdain et du bois ont incliné à faire de ce miracle, de préférence, une figure du baptême[1].



Le troisième miracle du cycle du Jourdain est la guérison de Naaman le Syrien, à qui le prophète ordonne de se plonger sept fois dans le fleuve (IV *Reg.*, V, 9-20). Nous le trouvons dans les prières de consécration de l'eau baptismale coptes et éthiopiennes : « C'est toi qui as désigné à l'avance par le prophète Élisée l'eau de la génération vivifiante, et qui as purifié Naaman le Syrien par l'eau du Jourdain[2] ». Chez Origène et chez Grégoire de Nysse, l'épisode vient en dernier après la traversée du Jourdain et le miracle d'Élie. Ici nous retrouvons une tradition commune et ferme, comme pour la traversée du Jourdain. Comme l'a bien vu Lundberg, l'aspect nouveau de la théologie du baptême que le bain de Naaman met en valeur est celui de purification.

1. On pourrait ajouter à ce cycle le miracle d'Élisée transformant l'eau à Jéricho, qui se trouve dans la prière copte, chez Didyme (XXXIX, 700 B), chez Grégoire d'Elvire (15 ; BATIFFOL, 162-163).

2. DENZINGER, *Ritus orientalium*, p. 205.

Comme l'eau du corps lave les souillures, ainsi le bain sacré purifie par la puissance de Dieu. Cette puissance, qui agit sur une maladie physique chez Naaman, agit sur l'âme dans le cas du baptisé : « La puissance salutaire et purificatrice que, suivant le récit biblique, l'eau du Jourdain avait pour Naaman, est le paradigme de la purification produite par l'eau du baptême[1] ».

C'est chez Origène que nous trouvons un premier développement du thème. Toutefois nous ne devons pas oublier que l'épisode de Naaman est cité par le Nouveau Testament (*Luc*, IV, 27). Et s'il n'est pas fait allusion directement au baptême, le sens donné à l'épisode n'en est pas moins digne de remarque : il signifie l'accession des païens au Nouvel Israël. Cet aspect particulier de l'épisode sera relevé par certains auteurs, quand ils le présenteront comme figure baptismale. Après avoir parlé du manteau d'Élie, Origène écrit donc : « Pour percevoir la signification du Jourdain, qui apaise la soif et remplit de grâces, il sera encore utile de citer Naaman le Syrien guéri de la lèpre » (*Co. Jo.*, VI, 47). Il rappelle que Naaman se mit d'abord en colère à la proposition d'Élisée. C'est qu' « il ne comprenait pas le grand mystère du Jourdain. De même en effet qu'aucun n'est bon, sinon un seul, le Dieu Père, ainsi parmi les fleuves, aucun n'est bon, sinon le Jourdain qui peut purifier de la lèpre celui qui, avec foi, lave son âme en Jésus » (VI, 47).

Ces dernières lignes s'expliquent par l'interprétation qu'Origène donne du Jourdain et dont nous avons parlé plus haut. Pour lui en effet le Jourdain est la figure du Verbe lui-même. Dès lors se plonger dans le Jourdain, c'est se plonger dans le Christ. Le

1. *Loc. cit.*, p. 17.

Verbe est le fleuve « qui réjouit la cité de Dieu ». Comme Dieu est présent dans ce fleuve, ainsi le Père est dans le Fils. « C'est pourquoi ceux qui se lavent en lui sont délivrés de l'opprobre de l'Égypte, deviennent capables d'être élevés au ciel, sont purifiés de la lèpre la plus affreuse, sont prêts à recevoir l'Esprit-Saint » (VI, 48). On remarquera que, dans ces derniers mots, Origène reprend les trois figures de la traversée du Jourdain par Josué, de la traversée du Jourdain par Élie, et du bain de Naaman dans le Jourdain.

Origène est revenu sur l'interprétation baptismale de l'épisode de Naaman, et précisément à propos du passage de l'*Évangile selon saint Luc* où il est question du personnage : « Personne ne fut purifié sinon Naaman le Syrien qui n'était pas d'Israël. Vois que ceux qui sont lavés par l'Élisée spirituel, qui est Notre-Seigneur et Sauveur, sont purifiés dans le sacrement de baptême de la souillure de la lettre. C'est à toi qu'il est dit : Lève-toi, va au Jourdain et lave-toi, et ta chair sera renouvelée. Naaman se leva, partit et, lavé, accomplit la figure *(mysterium)* du baptême. Et sa chair devint comme celle d'un enfant. Quel est cet enfant ? Celui qui est né dans le bain de la régénération » (*Ho. Luc*, 33 ; RAUER 198).

Après Origène, on retrouve l'interprétation baptismale de Naaman dans les diverses catéchèses. Didyme insiste sur deux traits nouveaux : le fait que Naaman soit un étranger, qui marque l'universalité du baptême, les sept bains qui sont une allusion à l'Esprit-Saint. Le premier se rattache au Nouveau Testament et rentre dans la meilleure typologie de l'épisode : « Le prophète Élie a annoncé à l'avance les ineffables richesses contenues dans les eaux baptismales et indiqué en même temps que ces richesses s'étendaient à tous ceux qui voulaient se convertir, lorsqu'il a envoyé Naaman le lépreux, qui était un étranger,

qui lui demandait de le guérir, se plonger sept fois dans le Jourdain. Il lui a prescrit de se plonger sept fois, soit pour que l'étranger puisse apprendre que c'est le septième jour que Dieu s'est reposé de ses œuvres, soit plutôt pour désigner symboliquement l'Esprit divin » (XXXIX, 700 D).

Saint Grégoire de Nysse souligne le rôle du Jourdain : « Élisée, quand il envoya Naaman le lépreux se laver dans le Jourdain et qu'il le purifia de sa maladie, suggéra l'avenir, et par l'usage général de l'eau et par le baptême particulier du fleuve. En effet, seul entre les fleuves, le Jourdain, ayant reçu en lui les prémices de la sanctification et de la bénédiction, a déversé comme d'une source sur le monde entier la grâce du baptême » (XLVI, 593 D). Le bain de Naaman apparaît ainsi comme une figure de la consécration des eaux du Jourdain par le Christ, dont la grâce sera partagée ensuite par toutes les eaux consacrées. C'est pourquoi il préfigure à la fois, comme le dit Grégoire, et le baptême et son institution.

Saint Ambroise cite à trois reprises Naaman, dans ses catéchèses sacramentaires, ce qui montre que cette figure faisait partie de la catéchèse élémentaire. Mais c'est dans les *Homélies sur Saint Luc* qu'il donne le développement le plus riche : « Le peuple, composé d'étrangers, qui était lépreux, avant d'être baptisé dans le fleuve mystique, celui-là, après le sacrement du baptême, est purifié des souillures de l'âme et du corps. Dans la figure de Naaman, en effet, le salut futur est annoncé aux nations. Pourquoi reçoit-il l'ordre de se plonger selon un nombre chargé de mystère ? Pourquoi est-ce le Jourdain qui est choisi ? Reconnais la grâce du baptême salutaire » (*Exp. Luc.*, IV, 50-51). On retrouve ici l'interprétation de Didyme, qui prolongeait l'Évangile de Luc. Le trait le plus net de l'épi-

sode est en effet le fait que ce soit un étranger au peuple d'Israël qui soit admis à ce miracle.



Avec le cycle d'Élie et du Jourdain, nous avons parcouru l'ensemble des grandes figures scripturaires du baptême dans l'Ancien Testament. Ceci ne veut pas dire que d'autres textes n'aient pas été appliqués par les Pères au baptême. Il faudrait citer en particulier les textes des Prophètes et des Psaumes. Déjà le Pseudo-Barnabé nous donne un dossier de textes d'Isaïe (XI, 2-5). Grégoire de Nysse cite également des passages d'Isaïe et d'Ézéchiel : « Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés de vos souillures » *(Ezéch.*, XXXVI, 25) (XLVI, 593 A-C). De même les Psaumes sont souvent apportés en témoignage. Le Pseudo-Barnabé cite le *Psaume I* : « Celui qui fait ces choses sera comme un arbre planté sur un cours d'eau » (XI, 2). L. de Bruyne a montré que ce texte a pu influencer les représentations des baptistères [1]. Nous avons vu l'importance du *Psaume LIV* : « Comme le cerf aspire après les sources d'eau ». Nous verrons celle du *Psaume XXII*. Mais il reste que les prophéties tirent leur valeur de la typologie, dans la mesure où elles expriment clairement que les réalités du passé d'Israël sont l'expression des événements eschatologiques accomplis dans le Christ. C'est pourquoi c'est sur les figures que devait porter notre étude.

1. *La décoration des baptistères judéo-chrétiens*, Mél. Mohlberg, 1948, p. 188-198.

CHAPITRE VII

LA CONFIRMATION

L'histoire des origines du sacrement de la confirmation est un des chapitres les plus obscurs des origines du culte chrétien. Il y a des hésitations d'abord sur le sens du sacrement. Il est clair qu'il y a une relation avec le Saint-Esprit. Mais le Saint-Esprit est déjà donné au baptême. A quoi correspond cette nouvelle effusion ? Il y a hésitation sur le rite : est-ce l'imposition des mains, comme l'enseigne le Nouveau Testament, ou l'onction avec le saint chrême comme l'usage en prévaudra en Orient ? Il y a enfin hésitation sur la relation de l'onction postbaptismale, que présentent de nombreuses liturgies, et de la confirmation. On trouvera toute la documentation sur cette question dans les livres de J. Coppens : *L'imposition des mains et les rites connexes* (Louvain 1939) et de B. Welte, *Die postbaptismale Salbung* (Freiburg, 1939). Par ailleurs la question se pose des relations du baptême et de la confirmation. Sans entrer dans ces discussions, nous partirons du fait certain de l'existence d'une onction faite avec une huile parfumée, le μύρον, dans le sacrement de confirmation, et nous chercherons le symbolisme de cette onction.



Le premier caractère du rite est qu'il est une onction (χρῖσμα). Ceci nous introduit aussitôt dans la symbolique biblique. L'onction était, dans l'Ancien Testament, le rite par lequel les prêtres et les rois étaient consacrés. Elle constituait un sacrement par lequel l'Esprit-Saint leur était communiqué en vue des fonctions qu'ils avaient à accomplir. Chez les Prophètes, nous rencontrons une première typologie qui est, littéralement, le messianisme. Ils annoncent en effet qu'à la fin des temps viendra un Oint, un Messie, un *Christos*, dont le Roi davidique et le Grand Prêtre étaient seulement des figures. Cette typologie messianique tient une grande place dans les *Psaumes*. Ceux-ci font partie en effet de la liturgie du Temple, dont on sait la relation avec le sacerdoce.

Cette typologie eschatologique est réalisée en Jésus de Nazareth. C'est l'affirmation du Nouveau-Testament. Le nom même de Χριστός donné à Jésus en est l'expression. Ce titre est expressément accepté par lui devant Pilate (*Mth.*, XXVII, 12). Le Christ d'ailleurs s'attribue la prophétie d'Isaïe (XI, 1), décrivant l'effusion de l'Esprit-Saint sur le Messie à venir (*Luc*, IV, 18)[1]. Les *Actes des Apôtres* lui appliquent les textes des *Psaumes* (II, 34 ; *Ps.* CIX, 1 ; IV, 25 ; *Ps.*, II, 1)[2]. Mais suivant la ligne que nous avons tou-

1. Tel est peut-être aussi le sens de l'onction de Jésus à Béthanie : « Cette onction signifie sans doute que Jésus inaugure maintenant sa fonction de Messie. Jusque-là il a été un second Moïse, puis un second Josué » (H. SAHLIN, *Zur typologie des Joh. Ev.*, p. 46). On remarquera que cette onction (*Joh.*, XII, 1-3) précède l'entrée messianique à Jérusalem (*Joh.*, XII, 19).

2. « Le Psautier est tout entier un livre prophétique accompli par l'événement du Christ. » (Balthasar FISHER, *Die Psalmen frœmmigkeit der Maertyrerkirche*, Frieburg, 1949, p. 4).

jours constatée, ce qui est dit du Christ est également vrai du Chrétien. Nous allons donc avoir une double typologie sacramentaire où l'onction va être présentée à la fois en relation à l'Ancien Testament et au Nouveau.

Le plus ancien témoignage est celui de Tertullien : « Sortis de la piscine baptismale, nous sommes oints de l'onction bénie selon la discipline antique d'après laquelle on avait coutume d'être oint de l'huile répandue de la corne en vue du sacerdoce. C'est de cette huile qu'Aaron fut oint par Moïse ; d'où son nom d'oint *(christus)* qui vient de *chrisma* qui signifie onction. C'est cette onction (*chrisma*) qui a donné son nom au Seigneur, devenue spirituelle. Il a été en effet oint de l'Esprit par le Père, comme il est dit dans les Actes : Ils se sont rassemblés dans cette cité contre ton saint Fils, que tu as oint (*Act.*, IV, 27). Ainsi sur nous l'onction est répandue sensiblement, mais opère spirituellement » (*De Bapt.*, 7 ; *P. L.*, I, 1207 A[1]).

Nous rencontrons ici un ensemble théologique important : l'onction sacramentelle est mise en rapport avec l'onction sacerdotale de l'Ancien Testament, telle en particulier qu'elle nous est décrite dans *Lévitique XXI*. Par ailleurs elle est rattachée à l'onction royale, et plus particulièrement à l'onction du roi messianique du *Psaume II*, 2. C'est à cette onction que se réfère en effet le texte des *Actes*, qui la montre accomplie dans le Christ : mais l'onction d'huile de l'Ancien Testament n'est que la figure de l'onction spirituelle, par laquelle le Fils est oint de l'Esprit-Saint. Cette onction enfin s'appelle *chrisma*, et celui qui la reçoit *christos*. Ceci

1. Ce passage est rapporté par B. Welte à la confirmation (*loc. cit.*, p. 23), par B. Botte au baptême (70, note 1). Mais ceci ne change rien à la question du symbolisme.

constitue un nouvel aspect de la confirmation : l'huile est le chrême (= *chrisma*) par lequel le baptisé devient un nouveau *christos*, un *christianos*.[1]

C'est ce que développe Cyrille de Jérusalem, qui présente la même tradition que Tertullien : « Devenu digne de ce saint chrême, vous êtes appelés chrétiens, vérifiant le nom par la régénération. Avant que vous ayez été dignes de cette grâce, vous ne méritiez pas vraiment cette appellation, mais vous étiez sur la route, tendant à être chrétiens. Il est nécessaire que vous sachiez que la figure de ce chrême se trouve dans l'Ancien Testament. Quand Moïse fit part à son frère du commandement divin, en le constituant grand prêtre, après l'avoir lavé dans l'eau, il l'oignit. Et il fut appelé Christ, du fait du chrême figuratif. De même aussi le grand prêtre, en établissant Salomon comme roi, lui fit une onction, après l'avoir lavé dans le Gihon. Mais ces choses lui survinrent en figure, à vous non en figure, mais en vérité, puisque vous avez été oints réellement de l'Esprit-Saint. Car le principe de votre salut est l'Oint (le Christ) « (XXXIII, 1093 A).

Nous retrouvons exactement le même thème que chez Tertullien, un peu plus développé cependant. L'onction royale est expressément référée à l'onction de Salomon, alors que ceci était seulement suggéré par Tertullien. Le terme *christianos* est mis en rapport avec l'onction chrismale d'Aaron. C'est encore à l'onction d'Aaron que renvoie Ambroise dans le *De Mysteriis* : « Après le baptême, vous êtes montés vers le prêtre. Qu'est-ce qui a suivi ? N'est-ce pas ce que dit David : Comme le nard sur la tête qui descend sur la barbe, sur la barbe d'Aaron ? Comprends

1. Sur l'origine historique du mot, voir Erik PETERSON, *Christianos*, Miscell. Mercati, I, p. 355 sqq.

pourquoi cela a lieu. C'est parce que « les yeux du sage sont dans *sa tête* » (*Eccl.*, II, 14). Il se répand sur la barbe, c'est-à-dire en grâce de jeunesse ; il se répand sur la barbe d'Aaron, pour que tu deviennes une race élue, sacerdotale, précieuse. Tous en effet nous sommes oints de la grâce spirituelle, en vue de la royauté et du sacerdoce » (*De Myst.*, 29-30 ; BOTTE, 117).

Préfigurée par l'onction sacerdotale et royale de l'Ancien Testament, l'onction chrétienne est plus encore participation à celle du Christ. Après avoir consacré ses deux premières catéchèses au baptême, Cyrille de Jérusalem étudie la confirmation dans la troisième. « Baptisés dans le Christ et ayant revêtu le Christ, vous êtes devenus conformes au Fils de Dieu. Dieu en effet vous ayant prédestinés à l'adoption filiale vous a faits conformes au corps de la gloire du Christ. Devenus participants au Christ vous êtes à bon droit appelés des Christs. Or vous avez été faits Christs quand vous avez reçu le sacrement du Saint-Esprit. Et toutes ces choses ont été accomplies symboliquement, puisque vous êtes des images du Christ. Or celui-ci, s'étant baigné dans le Jourdain et ayant communiqué aux eaux le parfum de sa divinité, est remonté du Jourdain et l'Esprit-Saint est descendu personnellement sur lui, le semblable reposant sur le semblable. Vous pareillement, quand vous êtes remontés de la piscine des eaux sacrées, vous avez reçu l'onction, sacrement de celle dont le Christ avait été oint, je veux dire l'Esprit-Saint, dont le bienheureux Isaïe a dit, en parlant du nom du Seigneur : L'Esprit du Seigneur est sur moi. C'est pourquoi il m'a oint » (XXXIII, 1088 B-1089 A).

Déjà auparavant Cyrille nous avait parlé deux fois de ce sacrement de l'Esprit. D'une part, dans sa catéchèse sur le Saint-Esprit, il rappelle que

« sous Moïse, l'Esprit-Saint était donné par l'imposition des mains, que Pierre par l'imposition des mains donna l'Esprit » (xxxiii, 956 C). Mais, continue-t-il, « la grâce va venir sur toi quand tu auras été baptisé. Comment, je te le dirai par la suite ». Nous avons ici l'attestation et de la distinction de la confirmation et du baptême et aussi du fait que, malgré le changement du rite, il s'agit bien du même sacrement que Pierre donnait en imposant les mains. Dans la catéchèse sur la résurrection du corps, il annonce la confirmation en ces termes : « Plus tard, vous apprendrez comment vous avez été purifiés de vos péchés par le Seigneur au moyen du bain dans l'eau joint à la parole, et comment vous êtes devenus participants sacerdotalement de l'appellation de Christ, et comment le sceau de la communion de l'Esprit vous a été donné ». (xxxiii, 1056 B).

Cyrille développe sa pensée dans ce passage : « Le Christ n'a pas été oint par une huile ou par un parfum corporel de la main des hommes. Mais le Père, qui l'a établi à l'avance Sauveur de la totalité de l'Univers, l'a oint de l'Esprit-Saint, comme l'a dit Pierre : Jésus de Nazareth, que Dieu a oint de l'Esprit-Saint (*Act.*, x, 38). Et de même que le Christ a été vraiment crucifié, vraiment enseveli, vraiment ressuscité, et qu'à vous il a été accordé au baptême d'être crucifiés avec lui, ensevelis avec lui, ressuscités avec lui dans une certaine imitation, ainsi en est-il du chrême. Lui a été oint de l'huile intelligible d'exultation, c'est-à-dire de l'Esprit-Saint, appelé huile d'exultation, parce qu'il est la cause de l'exultation spirituelle ; vous, vous avez été oints du parfum, devenus participants au Christ » (xxxiii, 1089 A-B).

Cette page est l'une des plus remarquables de la théologie sacramentaire. Elle marque bien d'abord

ce qu'est le sacrement, participation réelle à la grâce du Christ, par une imitation sacramentelle de sa vie. Et en second lieu elle montre comment cette structure s'applique aussi bien au sacrement de confirmation qu'à celui du baptême. De même que le baptême configure au Christ mort et ressuscité, la confirmation configure au Christ oint par l'Esprit-Saint. Le baptême du Christ, suivi de la descente de l'Esprit, apparaît ainsi comme une préfiguration de sa mort suivie de son instauration royale, dont à son tour le double sacrement de l'eau et de l'onction est la participation par le chrétien.

Si nous prenons maintenant les *Homélies catéchétiques* de Théodore de Mopsueste, nous y rencontrons une doctrine analogue : « Quand tu as reçu la grâce par le moyen du baptême et que tu t'es revêtu d'un vêtement blanc resplendissant, le pontife s'avance, te signe au front et dit : Est signé un tel au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Parce que Jésus remontant de l'eau reçut l'Esprit-Saint, qui, en forme de colombe, vint reposer sur lui ; ensuite de quoi il est dit aussi qu'il fut oint par l'Esprit, de même aussi qu'à ceux-là qui sont oints par les hommes d'une onction d'huile, celle-ci s'attache et ne s'en sépare pas, il te faut donc, toi aussi, recevoir la consignation sur le front, en sorte que tu aies ce signe que l'Esprit-Saint aussi est venu en toi et que tu en fus oint » (XIV, 27). La formule de Théodore de Mopsueste nous rappelle le texte de Cyrille de Jérusalem : la confirmation est une participation de l'onction du Christ par l'Esprit après son baptême. Nous remarquerons qu'à cette onction est associée l'habitation plus spéciale de l'Esprit-Saint, et aussi que Théodore souligne le caractère ineffaçable de l'huile, qui nous ramène à la doctrine du caractère sacramentel, appliqué ici à la confirmation.

La doctrine de la confirmation est la même en Occident : Ambroise y voit, comme Cyrille, une communication de l'Esprit-Saint : « Le baptême est suivi du sceau (signaculum) spirituel, parce que, après la source, il reste à accomplir la perfection. Cela a lieu quand, à l'invocation du prêtre, l'Esprit-Saint est répandu, Esprit de Sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de science et de piété, Esprit de crainte sacrée : sept, en tant que puissances de l'Esprit. Et certes toutes les vertus ont rapport à l'Esprit, mais celles-ci sont pour ainsi dire principales. Telles sont les sept vertus que tu reçois quand tu es marqué du sceau » (*De Sacr.*, III, 8 ; BOTTE 74-75).

Ce texte vient nous apporter un élément nouveau qui précise le point qui restait encore obscur dans notre recherche. Nous avons dit que l'objet de la confirmation était la communication du Saint-Esprit. Mais le nouveau chrétien est déjà baptisé dans l'Esprit. Or notre texte précise que ce qui manque après le baptême, c'est la « perfection »[1]. Et que cette perfection consiste dans les dons du Saint-Esprit. Nous arrivons à l'objet même de la confirmation. Celle-ci n'a pas pour but de donner l'Esprit. Il est déjà donné au baptême. Mais il s'agit d'une effusion nouvelle de l'Esprit. Et cette effusion a pour objet d'amener à leur perfection les énergies spirituelles suscitées dans l'âme par le baptême. Comme l'écrit Mme Lot-Borodine, « c'est la mise en mouvement des puissances surnaturelles, de toutes les énergies incluses dans le bain sacré[2] ».

1. Voir déjà saint CYPRIEN : « Les nouveaux baptisés doivent se présenter devant les chefs de l'Église, pour recevoir l'Esprit-Saint par l'invocation et l'imposition des mains et être perfectionnés par le sceau *(signaculum)* du Seigneur : » *(Epist.*, LXXIII, 9 ; *CSEL*, 785).

2. *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, Rev. Sc. Phil. Théol., 1937, p. 698.

Cette idée est clairement exprimée par le Pseudo-Denys : « La très divine consécration de l'huile sainte parfait en nous le don gratuit et sanctifiant de la sainte naissance de Dieu... Ainsi s'explique à mon avis qu'ayant reçu de Dieu même l'intelligence des symboles hiérarchiques, les divers promoteurs de la hiérarchie humaine appellent ce rite si parfaitement saint le sacrement (τελετή) des saintes huiles en raison de son action perfectionnante » (*Hiér. Ecclés.*, IV ; *P. G.*, I, 484 B-485 A). On remarquera qu'il n'est même plus question ici du Saint-Esprit. Deux traits seuls subsistent : le rite de l'huile parfumée consacrée, et l'idée d'un perfectionnement de ce qui a été inauguré au baptême[1]. La tradition orientale retiendra cet aspect en voyant dans la confirmation le sacrement du progrès spirituel, tandis que le baptême est celui de la naissance spirituelle.

Ce perfectionnement de la vie spirituelle est exprimé par les Pères de deux manières. Saint Ambroise le met en relation avec les dons du Saint-Esprit. L'idée reparaît dans le *De Mysteriis* : « Tu as reçu le sceau spirituel, l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force, l'esprit de science et de piété, l'esprit de sainte crainte : conserve ce que tu as reçu. Le Père t'a marqué du sceau, le Christ Seigneur t'a fortifié, et il a mis dans ton cœur le gage de l'Esprit » (*De Myst.*, 42 ; BOTTE 121). La théologie ultérieure verra en effet dans les dons du Saint-Esprit la marque même de l'âme

1. Dans un texte des *Constitutions Apostoliques* sur le symbolisme des rites sacramentels, l'Esprit-Saint est rattaché au symbolisme de l'huile (des catéchumènes) et la confirmation (βεβαίωσις) caractéristique du μύρον : « L'eau figure la sépulture, l'huile l'Esprit-Saint, la sphragis la croix, le μύρον la confirmation » (*Const. Apost.*, III, 16, 3). Voir aussi DIDYME L'AVEUGLE : « La sphragis du Christ sur le front, la réception du baptême, la confirmation (βεβαίωσις) par le chrême » (XXXIX, 712 A.)

parfaite, celle qui n'est plus conduite par les vertus ordinaires, mais directement par l'Esprit-Saint au moyen des dons qui la rendent docile à son action.

Mais nous trouvons dans Cyrille de Jérusalem une autre ligne, où le *chrisma* est mis en relation avec la doctrine des sens spirituels. On sait que cette doctrine, qui a son origine chez Origène[1], est très chère à la mystique orientale. Or à Jérusalem, nous dit Cyrille, l'onction chrismale n'avait pas lieu seulement sur la tête, mais aussi sur les sens, pour marquer l'éveil des sens spirituels : « D'abord vous avez été oints sur le front, pour être libérés de la honte que le premier homme, après son péché, portait partout avec lui, si bien que vous pouvez contempler la gloire de Dieu à visage découvert, comme dans un miroir ; ensuite sur les oreilles, pour que vous retrouviez des oreilles qui entendent les divins mystères, puis les narines pour que, percevant le parfum divin, vous disiez : Nous sommes la bonne odeur du Christ » (XXXIII, 1092 B).

Cyrille ajoute qu'une dernière onction avait lieu sur la poitrine « Vous avez été enfin oints sur la poitrine, afin que, revêtant la cuirasse de la justice, vous teniez bon contre les attaques du démon. En effet, comme le Christ, après son baptême et la venue en lui de l'Esprit, étant sorti, triompha de l'Adversaire, ainsi vous aussi, après le saint baptême et l'onction sacramentelle, ayant revêtu toute l'armure de l'Esprit-Saint, vous résistez à la puissance hostile » (XXXIII, 1092 C). Cet aspect du sacrement est celui qu'a retenu notre terminologie en l'appelant confirmation : nous avons vu qu'il fait déjà partie de la conception de la sphragis baptismale. Ce qui

1. Voir K. Rahner, *Esquisse d'une doctrine des sens spirituels chez Origène*, R. A. M., 1932, p. 113 et suiv.

reste caractéristique est seulement l'idée du perfectionnement des énergies baptismales.



L'étude que nous venons de faire nous a montré qu'entre les différents éléments sensibles : gestes, matière, etc... qui constituaient la confirmation, il en est un qui a une particulière importance, l'emploi du μύρον, de l'huile parfumée. C'est donc le rite dont nous avons à dégager la signification. L'importance toute spéciale du μύρον nous est attestée en particulier par le Pseudo-Denys. A la différence de l'huile des catéchumènes, le μύρον est l'objet d'une consécration spéciale qu'il compare à la consécration eucharistique : « Il existe une autre consécration qui appartient au même ordre : nos maîtres l'ont appelée le sacrement de l'onction. Le grand prêtre prend l'huile sainte, il la dépose sur l'autel des divins sacrifices et il la consacre par une très sainte invocation » (*Hiér. Ecclés.*, IV ; *P. G.*, I, 472 D- 473 A. Voir auparavant CYPRIEN, *Epist.* LXX, 2 ; CSEL, 768).

Déjà, avant le Pseudo-Denys, cette comparaison de la consécration du pain et du vin et de celle du μύρον se trouve chez Cyrille de Jérusalem : « Vois à ne pas t'imaginer que ce μύρον est quelque chose d'ordinaire. De même que le pain de l'Eucharistie, après l'invocation du Saint-Esprit, n'est plus un pain ordinaire, mais le corps du Christ, de même ce saint μύρον n'est plus ordinaire, ni, si l'on préfère le mot, commun, après l'épiclèse, mais charisme du Christ, rendu efficace de l'Esprit-Saint, par la présence de la divinité de celui-ci » (XXXIII, 1092 A). Nous trouvons ici la conception d'une certaine présence de l'Esprit-Saint dans le chrême, comparée, quoique

non assimilée, à la transsubstantiation eucharistique, et résultant dans un cas comme dans l'autre de l'épiclèse consécratoire. Cette doctrine a persisté dans l'Église Orientale. Elle nous montre en tout cas que le chrême représente un élément d'une sainteté éminente, qui mérite qu'on en dégage la signification.

On sait que le μύρον, que nous appelons « chrême », est composé d'un mélange d'huile et de baume, auquel les Orientaux ajoutent d'autres aromates. Ce qui le distingue donc matériellement de l'huile des catéchumènes est la présence du baume et des aromates, c'est-à-dire le fait qu'il soit parfumé. C'est donc le parfum qui constitue l'essentiel du symbole [1]. Cela apparaît clairement dans la prière qui accompagne l'onction de la confirmation dans la liturgie syrienne : « Après avoir baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, que l'évêque fasse l'onction avec le chrême, en disant : Seigneur Dieu, qui a répandu la suave odeur de l'Évangile dans toutes les nations, fais maintenant aussi que cette huile parfumée soit efficace dans le baptisé, afin que par elle la bonne odeur du Christ demeure en lui ferme (βεβαία) et solide » (*Const. Apost.*, VII, 44, 2).

Le thème essentiel est indiqué ici : le μύρον est un symbole du Christ en tant qu'il est perçu par les âmes baptisées. C'est la doctrine que le Pseudo-Denys développe de façon approfondie : « Les saintes huiles sont constituées par un mélange de substances odorantes qui embaument ceux qui les sentent selon la quantité d'odeur qui a pu parvenir jusqu'à eux. Nous apprenons ainsi que le Parfum suressentiel du Très Théarchique Jésus répand ses dons intellec-

1. EUSÈBE de CÉSARÉE, *Dem. Ev.*, IV, 15 ; *P. G.*, XXII, 289 D.

tuels sur nos puissances intellectives, les emplissant d'une divine volupté. Si la perception des parfums sensibles est agréable pourvu que l'organe qui est capable en nous de discerner les odeurs soit sain, de même nos puissances intellectives, pourvu qu'elles conservent leur vigueur naturelle, demeurent aussi aptes à recevoir les parfums de la divine Théarchie » (477 C - 480 A).

On voit que cette doctrine repose sur deux idées. D'une part nous rencontrons celle du parfum divin, considéré comme le rayonnement de la divinité. Ce symbolisme apparaît déjà dans l'Écriture. La Sagesse est appelée une « émanation de la gloire du Tout-puissant » (*Sap.*, VII, 25). Grégoire de Nysse, commentant les mots du *Cantique* : « L'odeur de tes parfums (μύρον) est au-dessus de tous les aromates » (I, 3) écrit : « L'odeur des divins parfums n'est pas une odeur perçue par les narines, mais celle d'une certaine vertu immatérielle, émanation du Christ qui attire par l'attrait de l'Esprit » (XLIV, 780 D).[1] Par ailleurs nous retrouvons la doctrine de la perception des choses spirituelles représentées par l'analogie des sens, et en particulier du sens de l'odorat : « Tu as été oint sur les narines, écrit Cyrille de Jérusalem, pour que percevant le parfum (μύρον) du Christ, tu puisses dire : Nous sommes la bonne odeur du Christ » (XXXIII, 1092 B). Nous remarquerons que dans ce passage apparaît la double idée de perception du parfum du Christ et de la participation au parfum du Christ ; c'est cette dernière que soulignaient les *Constitutions Apostoliques*.

Le Pseudo-Denys précise d'ailleurs ceci dans le

1. Voir E. LOHMEYER, *Von Gottlichen Wohlgeruch*, 1919 ; H. VORWAHL, Εὐωδία Χριστοῦ, Archiv. f. Relig. Wiss., 1934 ; J. ZIEGLER, *Dulcedo, Dei*, 1937, p. 60-67.

passage qui suit : « Ainsi la composition symbolique des saintes huiles, donnant en quelque sorte figure à ce qui est sans figure, nous montre que Jésus est la source figurée des divins parfums, que c'est lui-même qui, dans la mesure qui convient à la Théarchie, répand sur les intelligences qui ont atteint à la plus grande conformité avec Dieu les très divins effluves qui charment agréablement les intelligences et qui les disposent à recevoir les dons sacrés et à se repaître d'une nourriture intellectuelle, chaque puissance intellectuelle recevant alors les odorantes effusions selon la part qu'elle prend aux mystères divins » (480 A).

Ces derniers mots nous introduisent à un aspect important pour notre propos. La perception de la bonne odeur divine est proportionnée à la capacité de ceux qui la respirent. Ceci implique d'abord l'existence de cette capacité. Ici le Pseudo-Denys fait une remarque importante : « Il appartient au grand prêtre de cacher pieusement la consécration des saintes huiles à la multitude, et de l'écarter du sanctuaire, selon les lois de la hiérarchie... (Car) ces secrètes beautés divines, dont le parfum dépasse toute opération de l'intelligence, échappent en effet à toute profanation ; elles ne se dévoilent qu'à l'intelligence de ceux qui ont le pouvoir de les saisir » (473 B - 476 B). L'onction de μύρον est donc étrangère au profane, elle est réservée aux initiés. Or l'initiation est le baptême. Le non-baptisé est exclu du μύρον comme de l'Eucharistie. Le μύρον est donc par essence post-baptismal. Seul le baptisé peut le recevoir. Car c'est le baptême qui donne la capacité de percevoir le parfum divin, la confirmation « met en mouvement les énergies infuses dans le bain sacré ». Elle nous apparaît donc ici encore comme perfectionnement. Elle est la mise en exercice des

dispositions nouvelles qui résultent de l'être nouveau créé par le baptême. Elle représente le développement de la foi en « gnose ». Nous retrouvons sa relation avec les dons du Saint-Esprit et les sens spirituels qui signifient cet épanouissement.

Mais, chez le baptisé lui-même, la perception du parfum divin est proportionnée à son développement spirituel. En effet l'essence divine est elle-même incompréhensible. Nous la connaissons à travers la communication qu'elle fait d'elle-même et qui est précisément désignée par l'image du parfum. Et cette communication est proportionnée à la capacité des âmes qui la reçoivent. « Par ces mots : Ton nom est une huile (μύρον) répandue, l'Écriture me paraît signifier que la nature infinie ne peut être comprise par aucune désignation. Elle est inaccessible, insaisissable, incompréhensible. Mais notre esprit peut en conjecturer quelque chose par des sortes de traces et de reflets, et se représenter l'incompréhensible par l'analogie des choses comprises. Toutes les conceptions que nous formons pour désigner le μύρον de la divinité ne signifient pas le μύρον lui-même par leur formulation, mais sont comme un faible résidu de l'émanation du divin parfum » (XLIV, 781 D)[1]. Et Grégoire de Nysse compare ce que nous percevons à l'odeur qui persiste dans un flacon après qu'on en a vidé le parfum : ce n'est pas le parfum lui-même, qui est l'essence inaccessible de Dieu, mais c'est son odeur qui manifeste la présence et qui nous en fait connaître quelque chose.

Or la perception de cette odeur présente des degrés. Grégoire de Nysse en indique plusieurs. Il y a d'abord le monde visible lui-même qui est un reflet de Dieu :

1. Il est important de noter qu'Ambroise voit dans le « nard répandu » du Cantique une figure du μύρον sacramentel (*De Myst.*, 29 ; BOTTE, 117).

« Toutes les merveilles que nous voyons dans le monde fournissent leur matière aux noms divins, par lesquels nous désignons Dieu comme sage, puissant, bon et saint. Ils trahissent une lointaine qualité du μύρον divin » (XLIV, 784 A). L'Église à son tour est une manifestation plus proche de ce qu'est Dieu : c'est en ce sens que l'apôtre est « la bonne odeur du Christ » et que « le parfum remplit toute la maison », c'est-à-dire que l'Église, bonne odeur du Christ, remplit le monde entier. C'est l'aspect que soulignaient les *Constitutions Apostoliques*[1]. Enfin la vie de la grâce, les vertus surnaturelles, sont le parfum répandu par la Présence divine dans l'âme. Percevoir cette odeur, expérimenter la vie de la grâce, ce qui constitue l'expérience mystique, est donc expérimenter la présence du Dieu caché. C'est surtout l'aspect sur lequel Grégoire de Nysse insiste (XLIV, 821 A - 828 B).

Il y aura donc toute une hiérarchie des esprits selon leur degré de perception du parfum divin. Le Pseudo-Denys commence cette hiérarchie par la création angélique : « Il est clair à mon sens que les essences qui sont au-dessus de nous, parce qu'elles sont plus divines, reçoivent pour ainsi dire, plus près de la source, le flot des suaves odeurs. Pour elles cette effusion est plus claire et, dans leur grande limpidité, elles reçoivent mieux la communication. Aux intelligences inférieures et moins réceptives, en raison de sa transcendance, la source des odeurs se cache au contraire et se refuse, car elle ne dispense ses dons qu'à la mesure des mérites de ceux qui y ont part » (480 B). De ceci le symbole liturgique est le fait que la « tradition sacrée, au moment de la

1. Voir aussi Grégoire de Nysse, XLIV, 825 C. L'origine est Clément d'Alexandrie, *Pédag.*, II, 8 ; Staehlin, 194.

consécration des saintes huiles, les couvre du symbole séraphique » (484 A), c'est-à-dire de douze ailes saintes.

Cette hiérarchie se retrouve dans l'Église : « Si les rayons qui émanent des plus saints mystères illuminent en toute pureté et sans intermédiaire les hommes de Dieu et répandent ouvertement leur parfum sur leurs intelligences, par contre cette odeur ne se répand pas de la même façon sur ceux qui se tiennent sur un plan inférieur. Mais, s'ils ont l'âme bien disposée, ils s'élèveront spirituellement à la mesure de leurs mérites » (476 B-C). On retrouve la même idée chez Grégoire de Nysse, mais au lieu de la rattacher à une perception plus intime du parfum divin, il l'exprime par la succession du parfum et du goût : « Il y a deux jouissances que nous procure la vigne : la première nous vient de sa fleur, quand nos sens se délectent de son parfum ; la seconde nous vient du fruit, désormais parfait, dont nous jouissons par le goût. Ainsi l'Enfant Jésus, né en nous, grandissant diversement en ceux qui le reçoivent, n'est pas le même en tous, mais selon la capacité de celui en qui il demeure, il se montre enfant, progressant, parfait, à la manière de la vigne » (XLIV, 828 D).

Ainsi nous apparaît clairement le caractère du μύρον : il est le sacrement de perfectionnement de l'âme, comme le baptême était celui de sa génération. Il a pour objet le développement des énergies spirituelles infuses dans l'eau baptismale. Il correspond à la mise en œuvre progressive de ces énergies, par lesquelles le baptisé, enfant dans le Christ, devient adulte, par lequel le Christ atteint en lui toute sa stature, jusqu'à ce qu'il devienne homme parfait. C'est bien ce que disait le Pseudo-Denys quand il y voyait le sacrement de la τελειότης, de la perfection.

Et on sait que c'est bien ainsi que l'entend Nicolas Cabasilas quand il y voit le Sacrement des progressants, par opposition au baptême, sacrement des commençants[1]. Par là apparaît aussi le lien de la confirmation et de la vie spirituelle, considérée comme développement de la grâce germinale du baptême. Par là aussi la notion de confirmation prend son sens : il s'agit de l'affermissement de la vie spirituelle, encore fragile dans le baptisé, et qui se constitue sous l'action de l'Esprit-Saint.

1. Lot-Borodine, *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, Rev. Sc. Phil. Théol., 1937, p. 705 sqq.

CHAPITRE VIII

LES RITES EUCHARISTIQUES

Dans l'initiation chrétienne qui avait lieu la nuit du samedi au dimanche de Pâque, le baptême, la confirmation et l'eucharistie formaient un seul ensemble, dont la totalité constituait l'introduction du nouveau chrétien dans l'Église. Aussi, dans les catéchèses destinées à expliquer à ces nouveaux chrétiens, les sacrements qu'ils ont reçus, ces sacrements sont présentés comme se succédant immédiatement l'un à l'autre. L'Eucharistie commence avec la procession qui conduit les nouveaux baptisés du baptistère à l'église, où a lieu la préparation des offrandes. Toute l'avant-messe, avec l'ensemble des lectures qui la constitue, disparaît donc. Comme nous nous plaçons ici dans le cadre de l'initiation chrétienne, c'est cet ordre que nous suivrons. Nous laisserons donc de côté l'avant-messe et le renvoi des catéchumènes qui lui faisait suite. On peut en trouver le commentaire dans la *Hiérarchie Ecclésiastique* du Pseudo-Denys, qui est la seule de nos catéchèses à envisager l'Eucharistie dans le cadre des messes ordinaires.

Même ainsi réduite, l'Eucharistie comprend encore trois parties principales. Il y a d'abord une pré-

paration, que nous appelons offertoire. Vient ensuite le sacrifice eucharistique proprement dit, constitué par la grande prière d'action de grâces prononcée sur les éléments du pain et du vin. Et enfin il y a la distribution des éléments consacrés à la communauté des fidèles. Nous procéderons comme dans l'étude des autres sacrements. Nous commencerons par la description des rites essentiels en indiquant leurs symbolismes. Et ensuite nous approfondirons la signification de ces rites en les rattachant à leurs figures dans l'Ancien Testament.



Si nous parcourons les principales catéchèses eucharistiques, nous constatons que deux thèmes principaux reviennent constamment qui expriment le sens premier du sacrement : la messe est une représentation sacramentelle du sacrifice de la croix, la messe est une participation sacramentelle à la liturgie céleste. Ces deux thèmes essentiels vont parcourir toute la liturgie eucharistique. Ils s'expriment principalement à l'occasion de ce qui en est le cœur, la prière consécratoire ; mais ce sont eux déjà qui commandent l'interprétation des divers rites depuis le début de la liturgie. Par le thème de la mort et de la résurrection, l'eucharistie apparaît dans le prolongement des autres sacrements : on peut dire que toute l'initiation chrétienne est participation au Christ mort et ressuscité ; par le thème de la liturgie céleste, nous voyons au contraire un aspect nouveau, qui était amorcé par l'onction chrismale, dernier rite qui précède l'eucharistie. Et si nous avons remarqué que la liturgie baptismale nous a fait passer successivement par les thèmes de la création, du Paradis, de la circoncision, de l'alliance, de la sortie d'Égypte,

de la royauté, c'est-à-dire par la suite même de l'Ancien Testament, l'Eucharistie apparaît comme coïncidant avec un dernier aspect, le culte sacerdotal [1].

Ces thèmes apparaissent dès le début. Après le baptême, les nouveaux chrétiens, en tunique blanche et un cierge à la main, se forment en procession pour aller, dans la nuit pascale, du baptistère à l'église, où ils vont pour la première fois participer aux mystères. Ce moment solennel, où le nouveau baptisé pénètre dans le sanctuaire, au terme de la longue attente quadragésimale, est fréquemment évoqué par saint Ambroise : « Le peuple purifié et enrichi de dons éminents (ce sont le baptême et la confirmation) se met en marche vers les autels, en disant : J'entrerai à l'autel de Dieu, du Dieu qui réjouit ma jeunesse. Ayant dépouillé les vestiges de l'ancienne erreur, renouvelé dans la jeunesse de l'aigle, il a hâte d'accéder à ce banquet céleste. Il entre alors et, voyant le saint autel préparé, il s'écrie : « Tu as préparé une table à mes regards » (*De Myst.*, 43 ; BOTTE, 121).

Cette première cérémonie comporte deux étapes : la procession et l'entrée. On remarquera que la première est commentée avec le *Psaume* XLII et la seconde avec le *Psaume* XXII. Il semble bien que ces deux Psaumes étaient en effet chantés à ce moment. Le premier est le Psaume *Judica me*, qui est encore aujourd'hui le Psaume de l'*Introït*, de l'entrée, dans la liturgie romaine. Quant au second, il tenait une place éminente dans la liturgie de l'initiation, comme nous le verrons. Mais ce que nous devons remarquer,

1. Il est remarquable que Harald Sahlin, étudiant la typologie de l'Évangile de Jean, soit arrivé de son côté à conclure qu'il est construit sur le modèle de l'histoire du peuple hébreu depuis la sortie d'Égypte jusqu'à la consécration du Temple *(Zur typologie des Joh. Ev.)*. Ceci vient confirmer la thèse de O. Cullmann sur la relation entre l'Évangile de Jean et les sacrements *(Urchristentum und Gottesdienst)* et manifeste l'arrière-plan pascal qui leur est commun.

c'est que l'Eucharistie est présentée dès le début comme le repas *céleste*. C'est l'entrée dans le sanctuaire céleste que figure l'entrée dans l'église terrestre : « Vous vous mettez en route vers l'autel ; les anges vous regardent ; ils vous ont vus vous mettre en marche ; ils ont vu votre apparence, qui auparavant était misérable, devenir soudain éclatante » (*De Sacr.*, IV, 5 ; BOTTE 79).

Grégoire de Nazianze développe ce symbolisme du processionnal comme figure de l'entrée dans le sanctuaire céleste, en s'inspirant de la parabole eschatologique des vierges sages : « La station que tu feras aussitôt après le baptême devant la grande chaire est la préfiguration de la gloire d'En-Haut. Le chant des psaumes, avec lequel tu seras reçu, est le prélude des hymnes du ciel. Les cierges, que tu tiendras à la main, sont le sacrement *(mysterion)* du cortège lumineux d'en-haut avec lequel nous irons au-devant de l'Époux, âmes lumineuses et vierges, portant les cierges lumineux de la foi » (XXXVI, 425 A)[1]. Tous les détails du rite, les psaumes, la procession, les cierges, sont interprétés de la liturgie céleste. Dans la vision de Grégoire, la nuit pascale débouche dans l'éternité. Les baptisés y sont déjà entrés. Les frontières du monde terrestre et du monde céleste s'effacent. Ils sont déjà mêlés aux anges. Ils vont participer à la liturgie du ciel.

Entrés dans le sanctuaire, ils contemplent pour la première fois les mystères cachés : « Tu es venu à l'autel, tu as vu ce qu'auparavant tu n'avais pas vu, tu as commencé à voir la lumière des sacrements » (*De Sacr.*, III, 15 ; BOTTE, 77). Ici commence une seconde partie de la liturgie, qui est la préparation

1. Sur le symbolisme des cierges, voir XXXIII, 372 A. Ils sont mis en rapport avec le cortège nuptial dans XXXIII, 333 A.

des offrandes par les diacres sur l'autel. C'est là le spectacle qui s'offre aux yeux du nouveau baptisé. On peut distinguer trois éléments : l'autel, les diacres, la préparation, qui sont tous des figures des réalités célestes. L'autel est brièvement expliqué par Ambroise « L'autel est la figure du corps, et le corps du Christ est sur l'autel » (*De Sacr.*, IV, 7 ; BOTTE 80). Comme le dira plus complètement encore Cyrille d'Alexandrie : « Le Christ est l'autel, l'offrande et le prêtre »[1].

Ce symbolisme de l'autel est développé par le Pseudo-Denys à propos de la consécration de l'autel avec les saintes huiles : « Les plus saintes prescriptions sacramentelles imposent, pour la consécration de l'autel des divins sacrifices, de pieuses effusions d'huile sainte. Puisqu'en effet c'est sur Jésus lui-même, comme sur l'autel parfaitement divin de nos sacrifices, que s'accomplit la consécration hiérarchique des divines intelligences, considérons d'un regard qui n'est pas de ce monde cet autel des divins sacrifices. C'est en effet Jésus très saint qui s'offre lui-même pour nous et qui nous dispense la plénitude de sa propre consécration » (488 A)[2].

Les diacres qui disposent les oblats sur l'autel sont la figure des anges. Ce parallélisme des ministres visibles et des ministres invisibles du sacrement était déjà indiqué par Didyme à propos du baptême : « Sur le plan visible, la piscine engendre notre corps visible par le ministère des prêtres. Sur le plan invisible, l'Esprit de Dieu invisible à toute intelligence plonge (βάπτιζει) en lui-même et régénère à la fois notre corps et notre âme avec l'assistance des anges » (XXXIX, 672 C). Théodore de Mopsueste

1. *P. G.*, LXVIII, 596-604. L'expression vient d'ORIGÈNE, *Ho. Jos.* IX, 6 ; *P. G.*, XII, 868 C.

2. Sur la symbolique de l'autel, voir F.-J. DOELGER, *Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung*, Ant. Christ., II, 3, p. 162-183.

nous montre les diacres figure des anges à l'offertoire : « Par le moyen des diacres, qui font le service de ce qui s'opère, nous esquissons en notre intelligence les puissances invisibles en service qui officient à cette liturgie ineffable ; ce sont eux qui apportent et disposent sur l'autel redoutable ce sacrifice ou les figures du sacrifice » (XV, 24).

De même que l'autel est la figure du Christ s'offrant perpétuellement au Père dans le sanctuaire céleste, ainsi les diacres représentent les anges qui environnent cette liturgie céleste. Par là apparaît que le sacrifice Eucharistique est le sacrement du sacrifice céleste. De même que c'est le Christ qui s'offre sous le symbole de l'autel, de même les anges sont réellement présents à l'arrière-plan de la liturgie visible. Cette présence des anges à la liturgie eucharistique est très souvent marquée dans les auteurs du IVe siècle : « Les anges entourent le prêtre. Tout le sanctuaire et l'espace autour de l'autel sont remplis des puissances célestes pour honorer celui qui est présent sur l'autel[1] ». Elle marque que le sacrifice eucharistique est une participation sacramentelle à l'unique sacrifice céleste. Et, comme l'a bien vu Érik Peterson, cela souligne le caractère officiel du culte rendu par l'Eucharistie[2].

Quant au rite même de la préparation des offrandes, Ambroise y fait seulement allusion : « Tu es venu à l'autel, tu as vu les symboles sacrés posés sur l'autel et tu t'es étonné devant cette créature elle-même, qui n'est pourtant qu'une créature commune et familière » (*De Sacr.* IV, 8 ; BOTTE, 80). Théodore de Mopsueste seul en donne une interprétation symbolique, en montrant dans cette préparation une figure

1. CHRYSOSTOME, *De Sacerdotio*, VI, 4.
2. *Theologische Traktate*, p. 329.

des préliminaires de la Passion et de la Résurrection, suivant une ligne d'interprétation que continuera la mystagogie orientale et que développera en particulier Nicolas Cabasilas [1]. Ici c'est le second grand thème, celui de l'Eucharistie comme mémorial de la Passion et de la Résurrection que nous voyons apparaître. « Par le moyen des figures, écrit Théodore, il nous faut voir maintenant le Christ qui est conduit, s'en va à sa Passion, et est étendu sur l'autel pour être immolé. Quand en effet dans les vases sacrés, dans les patènes et dans les calices, sort l'oblation qui va être présentée, il te faut penser que, conduit vers sa Passion, Notre-Seigneur le Christ sort » (xv, 25).

Toutefois il y a une différence avec la Passion. C'est que là c'étaient les Juifs coupables qui conduisaient le Christ. Or « il n'est pas licite que, dans les figures de notre salut, il y ait de similitudes mauvaises ». Aussi bien les diacres qui préparent les oblats ne figurent-ils pas les Juifs, mais les Anges : « Il te faut considérer que c'est l'image des invisibles puissances en service que tiennent les diacres, maintenant qu'ils apportent du dehors la parcelle pour l'oblation » (xv, 25). D'ailleurs « les puissances invisibles étaient aussi présentes au moment de la Passion, exerçant leur ministère, puisqu'un ange lui apparut alors pour le fortifier ». On remarquera comme les deux thèmes du mémorial de la Passion et de la liturgie céleste se confondent l'un avec l'autre en une commune symbolique.

Théodore poursuit cette symbolique : « Et quand ils l'ont apportée, c'est sur le saint autel que les anges placent l'oblation pour le parfait achèvement de la Passion. Aussi croyons-nous à son sujet que c'est dans une sorte de tombeau que le Christ est

1. *Explication de la Sainte Liturgie*, 24 ; SALAVILLE, p. 137.

placé sur l'autel et que déjà il a subi la Passion. C'est pourquoi certains des diacres qui étendent des nappes sur l'autel, présentent par cela la similitude des linges de l'ensevelissement et ceux qui, lorsqu'il a été déposé, se tiennent des deux côtés et agitent l'air qu'il y a au-dessus du corps sacré figurent les anges qui, tout le temps où le Christ fut dans la mort, demeurèrent là en son honneur, jusqu'à ce qu'ils aient vu la résurrection » (xv, 27). Ainsi dans cette nuit pascale, anniversaire de la résurrection, le regard de Théodore voit, derrière les gestes des diacres, les anges s'empressant autour du corps du Christ déposé au tombeau.

La préparation des oblats est suivie de deux rites que nous voyons commenter dans toutes les catéchèses : le lavement des mains et le baiser de paix. Ils sont dans cet ordre chez Cyrille de Jérusalem, dans l'ordre inverse chez Théodore de Mopsueste et le Pseudo-Denys. Cyrille commente ainsi le premier : « Tu as vu le diacre tendre aux ministres et aux prêtres entourant l'autel de Dieu, l'eau pour laver leurs mains. Il ne le leur a pas donnée à cause des souillures corporelles. Mais ce lavement des mains est un symbole que vous devez être purs de tout péché et de toute indignité. Comme les mains sont le symbole de l'activité, en les lavant nous signifions la pureté et l'innocence de nos œuvres » (XXXIII, 1109 B). Le Pseudo-Denys présente un commentaire analogue : « Grâce à cette purification des extrémités, demeurant dans la pure perfection de sa conformité avec Dieu, il pourra procéder généreusement à des tâches inférieures, tout en restant invulnérable aux attaques de l'impureté » (440 D. Voir aussi THÉODORE DE MOPSUESTE, XV, 42)[1].

1. Voir J.-A. JUNGMANN, *Missarum solemnia*, II, p. 91.

Plus important est le baiser de paix : « Ensuite, nous dit Cyrille, le diacre s'écrie : Embrassons-nous les uns les autres et donnons-nous le baiser. Ne pense pas qu'il s'agisse de ce baiser qu'ont coutume de se donner des amis qui se rencontrent à *l'agora*. Ce n'est pas un tel baiser. Il unit les âmes les unes aux autres et abolit tout ressentiment. Le baiser est un signe de l'union des âmes. C'est pourquoi le Seigneur a dit : Si tu apportes ton offrande à l'autel et que tu te rappelles que tu as quelque chose contre ton frère, va d'abord te réconcilier avec ton frère » (XXXIII, 1112 A). Saint Augustin dans un de ses sermons de Pâque, commentant les rites sacramentels aux nouveaux baptisés, dit de son côté : « On dit après cela : La paix soit avec vous : et les chrétiens se donnent le saint baiser. Il est signe de paix. Que ce que montrent les lèvres existe dans les cœurs » (*P. L.*, XXXVIII, 1101 A).

Théodore de Mopsueste approfondit le sens du rite : « Tous se donnent la paix l'un à l'autre, et par ce baiser ils émettent une sorte de profession de l'unité et de la charité qu'ils ont entre eux. Par le baptême en effet nous avons reçu une naissance nouvelle, par laquelle nous sommes réunis dans une union de nature ; et c'est la même nourriture que nous prenons tous, où nous prenons le même corps et le même sang : Nous tous, bien que nombreux, nous formons un seul corps parce que nous participons à un même pain. Il faut donc, avant de nous approcher des mystères, accomplir la règle de donner la paix par quoi nous signifions notre union et notre charité les uns envers les autres. Il ne conviendrait pas à ceux qui forment un seul corps ecclésial d'avoir en haine quelque frère dans la foi » (XV, 40). C'est un nouvel aspect du sacrement qui apparaît : il est le signe de l'unité entre les membres du corps

du Christ. Or le baiser de paix apparaît comme le signe de cette unité. On trouvera un développement parallèle chez le Pseudo-Denys (437 A).



Les trois rites que nous venons de parcourir constituent la préparation du sacrement. Nous arrivons alors à celui-ci qui est constitué par la prière consécratoire proprement dite, la grande anaphore, dite sur le pain et le vin. Elle est introduite par les antiques formules que notre liturgie conserve encore. Cyrille les commente ainsi : « Le prêtre s'écrie alors : *Sursum corda*. Oui, vraiment à cette heure remplie de crainte sacrée (φρικωδέστατον), il faut tenir nos cœurs élevés en haut vers Dieu et non plus tournés vers la terre et les choses terrestres. Le prêtre invite aussi tous implicitement à laisser à cette heure les soucis de la vie, les préoccupations domestiques et à avoir le cœur tourné au ciel vers le Dieu ami des hommes. Répondez alors : *Habemus ad Dominum*, donnant votre assentiment à ses paroles par votre réponse. Qu'il n'y ait personne qui dise des lèvres : *Habemus ad Dominum*, et qui garde son esprit dans les soucis de la vie. Nous devons toujours nous souvenir de Dieu. Si cela est impossible, à cause de la faiblesse humaine, du moins à ce moment faut-il nous y appliquer » (XXXIII, 1112 B).

Cyrille met bien l'accent sur le symbolisme du *Sursum corda*. Il est l'expression de la crainte sacrée (φρίκη) dont le cœur des fidèles doit être pénétré au moment où va s'accomplir « la liturgie redoutable [1]». La crainte sacrée est le sentiment qui saisit le cœur de l'homme quand le Dieu vivant manifeste sa pré-

1. Théodore DE MOPSUESTE, XVI, 3.

sence. C'est la disposition qui est celle des anges dans la liturgie céleste : « Ils adorent, ils glorifient, ils profèrent continuellement les mystérieux hymnes de louange avec crainte [1] ». Or ce climat de mystère qui est celui de la liturgie céleste pénètre aussi la liturgie terrestre. Nul ne l'a mieux senti que saint Jean Chrysostome : le moment de la consécration est « très redoutable » (φρικωδέστατον) (XLVIII, 733 C). « L'homme doit se tenir devant Dieu avec crainte (φρίκη) et tremblement » (XLVIII, 734 C). Car c'est « avec vénération qu'il faut s'approcher de ces réalités très redoutables (φρικωδέστατα) » (XLVIII, 726 C)[2].

Il faut rapprocher du *Sursum corda* le chant du Trisagion, qui le suit. Leur ensemble constitue l'introduction solennelle du Canon. L'un et l'autre expriment que l'Eucharistie est une participation à la liturgie céleste. Le Trisagion en effet est l'hymne des Séraphins qui entourent éternellement la Trinité : « L'homme est comme transporté dans le ciel lui-même, écrit saint Jean Chrysostome. Il se tient près du trône de gloire. Il vole avec les Séraphins. Il chante l'hymne très saint » (XLVIII, 734 C). La même idée se retrouve chez Cyrille de Jérusalem : « Nous faisons mention des Séraphins, qu'Isaïe a vus dans l'Esprit-Saint entourant le trône de Dieu et disant : Saint, Saint, Saint est le Seigneur, le Dieu des armées. C'est pourquoi nous récitons cette théologie qui nous est transmise par les séraphins, afin que nous participions à l'hymne de louange avec les armées hypercosmiques » (XXXIII, 1114 B).

Le Trisagion est commenté dans le même sens par Théodore de Mopsueste : « Le prêtre mentionne entre tous les Séraphins qui font monter vers Dieu

1. Jean CHRYSOSTOME, *Sur l'Incompréhensible*, P. G., XLVIII, 707 B.
2. Voir Jean DANIÉLOU, *L'incompréhensibilité de Dieu d'après Saint Jean Chrysostome*, Rech. Sc. Relig., 1950, p. 190-195.

cette louange que, par une révélation divine, apprit le bienheureux Isaïe et qu'il transmit par l'Écriture, celle que nous tous rassemblés faisons à haute voix, de sorte que, cela même que disent les natures invisibles, nous aussi nous le disons » (XVI, 6). Et Théodore montre la relation du Trisagion avec l'esprit de crainte et de respect : « Nous nous servons de paroles redoutables des puissances invisibles, pour montrer la grandeur de la miséricorde qui s'est gratuitement répandue sur nous. La crainte remplit notre conscience, tout au cours de la liturgie, soit avant de crier « Saint », soit après ; c'est à terre que nous abaissons notre regard, à cause de la grandeur de ce qui se fait, manifestant cette même crainte » (XVI, 9).

Ainsi l'ensemble de ces deux rites exprime à la fois le fait que la liturgie eucharistique est une participation à la liturgie céleste et les dispositions de crainte sacrée dans lesquelles doivent être ceux qui y participent. Ceci constitue le préambule immédiat du sacrifice. Nous ne sommes plus sur la terre, mais en quelque manière transférés au ciel. C'est là selon Théodore ce que signifie le *Sursum corda* (XVI, 3). Restaurés par le baptême dans la création angélique, dont il était déchu par le péché, le nouveau baptisé peut à nouveau unir sa voix à celle des anges. Il est admis au culte officiel de la création, dont les anges sont les représentants. Or le centre de ce culte est l'action sacerdotale du Christ dans sa Passion et sa Résurrection. C'est cette action sacerdotale qui, soustraite au temps et au lieu, constitue le cœur de la liturgie céleste et que l'Eucharistie rend présente sacramentellement [1].

C'est à ce rite central que nous arrivons maintenant.

1. Voir JUNGMANN, *loc. cit.*, p. 164-165.

Le premier aspect sur lequel insistent nos catéchèses c'est que le pain et le vin, par la consécration, deviennent le corps et le sang du Christ : « Ne considère pas le pain et le vin comme ordinaires, écrit Cyrille de Jérusalem. Ils sont le corps et le sang du Christ, selon sa parole » (XXXIII, 1108 A). Et il commente ainsi le rite lui-même : « Après que nous nous sommes sanctifiés par le Trisagion, nous prions Dieu qu'il envoie son Esprit-Saint sur les oblats, pour qu'il fasse du pain son corps, du vin son sang. Et ce que l'Esprit-Saint a touché est entièrement consacré et transformé » (XXXIII, 1113 C - 1116 A). De même Théodore de Mopsueste : « Quand le pontife dit que le pain et le vin sont le corps et le sang du Christ, il révèle clairement ce qu'ils sont devenus par la venue de l'Esprit-Saint » (XVI, 12).

On remarquera que dans ces deux textes la consécration est rattachée à la descente de l'Esprit-Saint, invoqué par l'épiclèse. Saint Ambroise au contraire rattache la consécration à l'action du Christ agissant par les paroles de l'institution : « Dès que la consécration est arrivée, le pain devient le corps du Christ. Comment cela peut-il se faire ? Par la consécration. La consécration se fait par quelles paroles ? Par celles du Seigneur Jésus. En effet ce qui a été dit auparavant est dit par le prêtre. Mais ici il use des paroles du Christ. Qu'est-ce que la parole du Christ ? Celle par qui tout a été fait » (XVI, 440 A. Voir 405). Ainsi d'une part la consécration, œuvre commune des trois personnes, est appropriée à l'Esprit, par lequel Dieu accomplit ses grandes œuvres dans l'histoire ; de l'autre elle est attribuée à la Parole créatrice, instrument elle aussi de la puissance de Dieu.

Mais ce qui est rendu présent sur l'autel, ce n'est pas seulement le corps et le sang du Christ, c'est son sacrifice lui-même, c'est-à-dire le mystère de sa

Passion, de sa Résurrection et de son Ascension, dont l'Eucharistie est l'anamnèse, le mémorial efficace. « Chaque fois qu'est offert le sacrifice du Christ, la mort du Seigneur, sa Résurrection, son Ascension et la rémission des péchés sont signifiés » (XVI, 452 B). Signifier ne veut pas dire ici seulement rappeler. Mais le mot veut dire que le sacrifice offert n'est pas un nouveau sacrifice, mais le sacrifice unique du Christ rendu présent. Cette doctrine a été particulièrement mise en valeur par les docteurs d'Antioche. J'en citerai deux exemples.

Dans une catéchèse eucharistique, insérée dans le Commentaire de l'*Épître aux Hébreux*, saint Jean Chrysostome, après avoir rappelé que les sacrifices païens étaient répétés, parce qu'inefficaces, explique que le sacrifice du Christ est efficace et unique : « Mais n'offrons-nous pas quotidiennement le sacrifice ? Nous l'offrons, mais en faisant l'anamnèse de sa mort. Et celle-ci est unique, non multiple. Il s'est offert une fois, comme il est entré une fois dans le Saint des Saints. L'anamnèse est la figure de sa mort. C'est le même sacrifice que nous offrons, non l'un aujourd'hui, l'autre demain. Un seul Christ partout, entier partout, un seul corps. Comme partout un corps, partout un sacrifice. C'est ce sacrifice que nous offrons encore maintenant. C'est le sens de l'anamnèse : nous opérons l'anamnèse du sacrifice » (LXIII, 130). On voit bien dans ce passage la force de l'anamnèse, comme rendant présent non à la mémoire, mais en réalité, sous les signes sacramentels, le sacrifice unique du Christ.

Saint Jean Chrysostome insiste surtout sur l'anamnèse du sacrifice de la croix. Théodore de Mopsueste voit plutôt dans l'Eucharistie le sacrifice céleste rendu visible dans le sacrement. Nous retrouvons toujours le parallélisme des deux aspects : « Bien

qu'en la nourriture et la boisson nous fassions mémoire de la mort de Notre-Seigneur, il est clair que dans la liturgie, c'est comme un sacrifice que nous accomplissons, sans que ce soit quelque chose de nouveau, ni que ce soit le sien propre que fasse le Pontife, mais c'est une sorte d'image de la liturgie qui a lieu au ciel... Chaque fois donc qu'est accomplie la liturgie de ce sacrifice redoutable — qui est manifestement la similitude des réalités terrestres, — il nous faut nous représenter que nous sommes comme qui est au ciel ; par la foi, c'est la vision des réalités célestes que nous esquissons en notre intelligence, considérant que le Christ, qui est au ciel, qui pour nous est mort, est ressuscité, est monté au ciel, c'est lui-même qui maintenant encore par le moyen de ces figures est immolé » (XV, 14 et 20).

Ainsi nous apparaît mieux le sens profond du double thème qui nous a paru dès le début caractériser la liturgie eucharistique. Il signifie que le sacrifice du Christ subsiste sous trois modes différents. C'est la même action sacerdotale qui a eu lieu à un moment précis de l'histoire, qui est éternellement présente dans le ciel, qui subsiste sous les apparences sacramentelles. C'est qu'en effet l'action sacerdotale du Christ dans sa substance est l'action même par laquelle la création atteint sa fin, puisque par elle Dieu est parfaitement glorifié. C'est cette action dès lors qui, par un privilège unique, est soustraite au temps pour subsister éternellement, et que le sacrement rend présente à tous les temps et à tous les lieux.



La dernière partie du sacrement de l'Eucharistie est constituée par la communion, précédée de deux

rites : l'ostension[1] et la fraction. Le Pseudo-Denys les commente : « Tels sont les enseignements que révèle le grand prêtre en accomplissant les rites de la sainte liturgie, lorsqu'il dévoile publiquement les offrandes d'abord cachées ; lorsqu'il divise en parts multiples leur unité primitive ; lorsque, par la parfaite union du sacrement qu'il distribue aux âmes qui le reçoivent, il admet à sa parfaite communion ceux qui le reçoivent. Il nous montre ainsi, de façon sensible et comme en image, comment le Christ même est sorti de son mystérieux sanctuaire divin pour prendre par amour de l'homme figure d'homme ; comment il est descendu processivement, mais sans altération de son unité naturelle jusqu'au niveau de notre sensibilité ; comment les bienveillantes opérations de son amour pour nous accordent au genre humain le pouvoir d'entrer en communion avec Dieu » (444 C).

Sur les rites préparatoires, retenons seulement un commentaire de la fraction. Théodore de Mopsueste, comme il l'avait déjà fait à propos des rites de l'oblation, rattache la fraction aux événements historiques qui accompagnent la Résurrection du Christ : « Maintenant que la liturgie est achevée, le Pontife rompt le pain, comme Notre-Seigneur, le premier, se partagea en ses manifestations, apparaissant tantôt à celui-ci et tantôt à celui-là » (XVI, 18). Comme chez le Pseudo-Denys, c'est la communication du Christ à la diversité des âmes sans division de son unité, qui est symbolisée par le rite sensible. Les autres catéchèses ne donnent pas d'explication de la fraction.

Le rite essentiel, la distribution du corps du Christ,

1. Voir JUNGMANN, *loc. cit.*, II, 259-260, qui observe que cette ostension ne se trouve que dans la liturgie orientale à date ancienne. Elle apparaîtra beaucoup plus tard dans la liturgie occidentale et se situera aussitôt après la consécration.

est l'objet de commentaires aussi développés que la consécration elle-même. C'est en effet un aspect essentiel de l'Eucharistie que d'être nourriture spirituelle sous les espèces du pain et du vin. Ce symbolisme du pain et du vin comme signifiant la nourriture spirituelle est relevé par Théodore de Mopsueste : « De même que, pour durer en cette vie, nous prenons comme nourriture le pain, qui ne possède rien de tel par sa nature, mais qui est capable de maintenir en nous la vie, parce que Dieu lui a donné cette vertu, ainsi nous recevons l'immortalité en mangeant le pain sacramentel, puisque même si le pain n'a pas une telle nature, cependant quand il a reçu l'Esprit-Saint, il est capable d'amener ceux qui le mangent à l'immortalité » (xv, 12).

L'Eucharistie est déjà une anticipation des biens célestes. Comme le dit Théodore de Mopsueste, « par elle, nous qui étions mortels par nature, nous attendons de recevoir l'immortalité ; corruptibles, nous devenons incorruptibles ; de la terre et des maux terrestres, nous passons à tous les biens et suavités du ciel. Par le moyen de ces sortes de figures, nous avons la foi que nous possédons les réalités mêmes » (xvi, 30). L'Eucharistie est donc « le pain des anges », déjà participé à travers le voile des rites. Elle nous apparaît comme participation anticipée au banquet céleste, qu'elle préfigure, et déjà qu'elle réalise. Nous aurons à revenir sur cet aspect, à propos du banquet eschatologique. Nous retrouvons un de nos thèmes essentiels, celui de la participation aux réalités célestes.

Mais cette nourriture spirituelle n'est pas à considérer à part du sacrifice du Christ. Elle est seulement participation à ce sacrifice, c'est-à-dire à la mort et à la résurrection du Christ. En effet le mystère de la Passion et de la Résurrection n'est rendu pré-

sent que pour nous en appliquer les effets. Et la communion est précisément la manière dont ces effets sont appliqués à l'âme. Par là, la théologie de la communion ne nous apparaît pas différente de la théologie de la consécration, comme participation au mystère du Christ mort et ressuscité. Il est important en effet de noter que, pour nos catéchèses, la communion apparaît tout autant comme participation à la mort du Christ que comme participation à sa résurrection.

Ceci est déjà bien marqué par saint Ambroise : « Toutes les fois que tu reçois (l'Eucharistie), que te dit l'Apôtre ? Toutes les fois que nous recevons, nous annonçons la mort du Seigneur. Si nous annonçons sa mort, nous annonçons la rémission des péchés. Si toutes les fois que le sang est répandu, il est répandu pour la rémission des péchés, je dois le recevoir toujours, pour que les péchés me soient toujours remis » (*De Sacr.*, IV, 28 ; Botte 86-87). Ainsi apparaît bien que la communion n'est que l'appropriation à l'âme de l'effet du sacrifice rendu présent dans la consécration. Cet aspect est souligné aussi par saint Grégoire de Nazianze : « L'Eucharistie, dit-il, est le sacrifice non sanglant par lequel nous communions aux souffrances et à la divinité du Christ » (*P. G.*, XXXV, 576).

Ce lien de la communion et de la mort du Christ est particulièrement mis en valeur par Théodore de Mopsueste : « De même donc que, par la mort du Christ Notre-Seigneur, nous recevons la naissance au baptême, ainsi la nourriture, c'est aussi en figure que nous la recevons par le moyen de sa mort. Participer aux mystères, c'est commémorer la mort du Seigneur, qui nous procure la résurrection et la jouissance de l'immortalité ; parce que nous qui, par la mort de Notre-Seigneur, avons reçu

une naissance sacramentelle, il convient que nous recevions par la même mort la nourriture du sacrement d'immortalité. En participant au mystère, nous commémorons en figure sa Passion, par laquelle nous obtiendrons la possession des biens à venir et la rémission des péchés » (xv, 7).

On remarquera l'unité très grande que prend dans cette perspective l'ensemble de l'initiation : du baptême à la communion, celle-ci apparaît tout entière comme participation au Christ mort et ressuscité. Il n'y a pas d'autre mystère que le mystère pascal. C'est ce mystère qui est l'unique objet de la vie sacramentelle tout entière, et que celui-ci rend présent à tous les temps et à tous les lieux pour en appliquer aux âmes les fruits vivifiants. Nous verrons que ceci dépasse le cadre strictement sacramentel et s'étend à l'ensemble du culte ; la semaine chrétienne, l'année liturgique ne sont toutes que des représentations du mystère pascal, représentations efficaces, qui opèrent ce qu'elles signifient.

Ceci a été remarquablement exprimé par Méthode d'Olympe : « L'Église ne pouvait concevoir et régénérer les croyants par le bain de la régénération, si le Christ, après s'être anéanti pour eux, afin de pouvoir être reçu dans cette récapitulation de sa Passion, ne mourait à nouveau en descendant du ciel ; et si en s'unissant à l'Église, son Épouse, il ne pourvoyait ainsi à ce qu'une certaine vertu soit prise de son côté, en sorte que tous ceux qui sont fondés en Lui, qui sont régénérés par le baptême, s'accroissent en puisant à sa chair et à ses os, c'est-à-dire à sa puissance et à sa gloire. Ainsi l'Église grandit de jour en jour en taille et en beauté par la coopération et la communication du Logos, qui condescend à nous encore maintenant et continue son extase dans l'anamnèse de sa Passion » (*Banquet*, III ,8).



D'autres aspects de l'Eucharistie nous apparaîtront quand nous étudierons les figures de l'Ancien Testament qui l'annoncent ; elle est anticipation du banquet eschatologique, sacrement de l'union, source de la joie spirituelle, document de l'alliance. Mais il importait d'abord d'en marquer la signification centrale. Or, depuis le début de l'offertoire jusqu'à la communion, nous avons constaté que deux thèmes dominaient la théologie de l'Eucharistie : celui du mémorial efficace de la Passion, de la Résurrection et de l'Ascension, et celui de la participation au sacrifice et au banquet célestes. C'est donc ces deux traits qui en constituent la signification essentielle, symbolisée par les rites sacramentels.

CHAPITRE IX

LES FIGURES DE L'EUCHARISTIE

La consécration est accomplie à la messe par la grande prière consécratoire, qui commence avec le *Gratias agamus* et s'achève avec l'épiclèse. Or la structure de cette prière mérite qu'on s'y arrête. Elle commence par le rappel des grandes œuvres accomplies par Dieu dans le passé. Nous en avons un remarquable exemple dans le livre VIII des *Constitutions Apostoliques*. Le Pontife rend grâces à Dieu pour la création du monde et pour celle de l'homme, pour son introduction dans le Paradis, pour le sacrifice d'Abel, pour la translation d'Hénoch, pour la délivrance de Noé, pour l'alliance d'Abraham, pour le sacerdoce de Melchisédech, pour la libération d'Égypte (VIII, 12, 20-27). Elle comprend ensuite le rappel des grandes œuvres de Dieu dans le Nouveau Testament et des mystères du Christ : c'est la seule partie conservée dans notre préface. Et elle s'achève par l'épiclèse, qui est la demande adressée à l'Esprit-Saint, qui a opéré ces grandes œuvres dans le passé, de les continuer dans le présent.

Ce double aspect de la *narratio*, à quoi correspond l'action de grâces, et de l'*expectatio*, à quoi correspond la prière de demande, est constitutif de la pensée

chrétienne[1]. Elle s'appuie sur la foi dans ce que Dieu a opéré dans le passé pour fonder l'espérance en ce qu'il accomplira dans le présent et dans l'avenir. On voit ainsi comment, par là même, elle montre la continuité entre l'Ancien Testament, le Nouveau Testament et les Sacrements. Elle nous invite ainsi à chercher dans l'Ancien Testament la préfiguration de ceux-ci. En ce sens la typologie de l'Eucharistie n'est que l'explication du contenu même de la prière consécratoire. Celle-ci est essentiellement typologique. Le canon actuel de la messe romaine conserve cette structure quand il nous montre dans l'Eucharistie le mémorial d'abord du sacrifice d'Abel, de celui de Melchisédech et de celui d'Abraham, et ensuite de la Passion, de la Résurrection, de l'Ascension. Ainsi la messe nous apparaît comme la continuation dans le temps présent des actions sacerdotales des deux Testaments.

Toutefois dans ces préfigurations, il en est de deux sortes. Les unes — et c'est la grande majorité — sont des figures du sacrifice du Christ et donc de la messe en tant qu'elle est la représentation de ce sacrifice : il en est ainsi du sacrifice d'Abel, de celui d'Isaac. Elles sont en relation avec la réalité que la messe représente, non avec les rites par lesquels elle la rend présente. Or ce que nous avons à établir ici, c'est la signification des rites eux-mêmes, qui sont l'oblation et la manducation du pain et du vin. Or ces rites apparaissent comme étant préfigurés principalement par quatre épisodes de l'Ancien Testament : le sacrifice de Melchisédech, la manne de l'Exode, le repas de l'Alliance, le repas pascal.

1. Voir Saint AUGUSTIN, *De catech. rud.*, 7 ; *P. L.*, XL, 317 C.



Le pain et le vin offerts par Melchisédech sont considérés comme une figure de l'Eucharistie à une date très ancienne. Clément d'Alexandrie parle déjà de « Melchisédech qui offre le pain et le vin, la nourriture consacrée en figure (τύπος) de l'Eucharistie » (*Strom.*, IV, 25 ; STAEHLIN, 319, 25). Ceci est développé par saint Cyprien. La *Lettre LXIII*, adressée à Cécilius, est en effet consacrée à combattre des hérétiques qui rejetaient l'usage du vin dans l'Eucharistie. A cette occasion, Cyprien énumère les principaux textes de l'Ancien Testament où le vin est présenté comme figure de l'Eucharistie. Or parmi ces passages, le plus important est celui qui vise Melchisédech : « En Melchisédech le prêtre, nous voyons le sacrement du sacrifice du Seigneur préfiguré selon l'attestation de l'Écriture : Melchisédech, roi de Salem, offrit le pain et le vin » (*Ep.*, LXIII, 4 ; CSEL, 703).

Cyprien commence par montrer que Melchisédech est la figure *(typus)* du Christ, en s'appuyant sur le *Psaume* CIX, 4 : Tu es prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech. « Qui est davantage prêtre du Dieu Très-Haut que Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a offert au Père cela même que Melchisédech a offert, à savoir le pain et le vin, c'est-à-dire son corps et son sang » (704). Ainsi, de même que Melchisédech est figure du Christ, son offrande est figure de l'oblation du Christ. Et comme le remarquait plus haut Cyprien, non pas seulement figure du sacrifice du Christ, mais du sacrement de ce sacrifice. L'identité de l'offrande du pain et du vin souligne en effet cette relation : « Ainsi la figure du sacrifice, consistant dans le pain et le vin, a précédé dans le passé. Et

c'est cela que le Seigneur a achevé et accompli, quand il a offert le pain et le calice de vin mêlé d'eau : celui qui est la plénitude a accompli la réalité de l'image figurative » (704).

Cette figure de Melchisédech fait partie de la catéchèse commune. Saint Ambroise y revient à plusieurs reprises. C'est pour lui, avec la manne, la figure essentielle de l'Eucharistie. « Nous reconnaissons que la figure de ces sacrements a précédé l'époque d'Abraham, quand saint Melchisédech, qui n'a ni commencement, ni fin de jours, a offert le sacrifice » (*De Sacr.*, v, 1 ; Botte 88). Ceci sert en particulier à Ambroise à établir l'antériorité du sacrifice chrétien sur le sacrifice mosaïque : « Reçois ce que je dis, à savoir que les mystères des chrétiens sont antérieurs à ceux des Juifs. Si les Juifs remontent à Abraham, la figure de nos sacrements a précédé, lorsque le grand prêtre Melchisédech vint au-devant d'Abraham vainqueur et lui offrit le pain et le vin. Qui eut le pain et le vin ? Ce n'est pas Abraham, mais Melchisédech. C'est donc lui qui est l'auteur des sacrements » (*De Sacr.*, iv, 10 ; Botte, 80).

Le texte de saint Ambroise fait allusion au passage mystérieux de l'*Épître aux Hébreux* où saint Paul nous montre en Melchisédech « sans père, sans mère, sans généalogie, sans commencement ni fin de vie », la figure du Fils de Dieu (vii, 3). On sait les spéculations auxquelles ce passage a donné lieu dans les premiers siècles et auxquelles saint Ambroise lui-même n'a pas échappé, qui nous montrent en Melchisédech une apparition du Verbe et de l'Esprit-Saint[1]. Ce qui résulte en tout cas de l'*Épître aux Hébreux* est que Melchisédech y est présenté comme

1. G. Bardy, *Melchisédech dans la tradition patristique*, Rev. bibl., 1926, p. 416 sqq ; 1927, p. 24 sqq.

la figure du Christ comme Prêtre éternel[1]. Mais il faut reconnaître par ailleurs que le passage ne fait pas allusion à l'offrande du pain et du vin comme figure de l'Eucharistie sacramentelle. Cette figure a-t-elle alors un fondement dans le Nouveau Testament ou résulte-t-elle seulement de la spéculation des Pères de l'Église ?

Un fait doit retenir notre attention, qui est le choix même fait par le Christ du pain et du vin comme matière visible de l'Eucharistie. En effet, si l'on se souvient du point auquel les gestes du Christ sont chargés de réminiscences de l'Ancien Testament, il apparaît comme vraisemblable que le choix du pain et du vin contienne une allusion au geste de Melchisédech, qui lui aussi avait offert le pain et le vin. Ceci a été observé par le P. Féret : « A qui s'efforce de réaliser, écrit-il[2], par les textes, mais au delà des textes, ce qui fut en son déroulement concret et en sa puissance d'évocation biblique, la Cène du Jeudi Saint, les développements de l'*Épître aux Hébreux* sur le sacerdoce de Jésus selon l'ordre de Melchisédech n'apparaissent pas gratuits, mais solidement fondés sur les faits évangéliques, notamment sur l'offrande du pain et du vin ».

Ainsi le développement de l'*Épître aux Hébreux* reposerait sur l'intention même du Christ dans l'institution de l'Eucharistie. La matière visible de celle-ci serait une allusion effective au sacrifice de Melchisédech, voulue par le Christ et non imaginée ultérieurement par les Pères. Mais il reste encore à nous demander quel en est le fondement et la signification. Nous avons en effet remarqué, à propos

1. L'*Épître aux Hébreux* ne fait qu'appliquer à la personne historique de Jésus la typologie messianique du *Psaume CIX*.

2. *La Messe et sa catéchèse*, p. 229 sqq.

du baptême, que les analogies illustratives, l'eau pour le baptême, le pain et le vin pour l'Eucharistie, ne valaient qu'en tant qu'elles exprimaient des analogies théologiques sous-jacentes. Il reste donc à nous demander quelle est l'analogie privilégiée qui fait que le sacrifice de Melchisédech apparaît comme la figure éminente du sacrifice du Christ. Et en particulier la question se pose de la supériorité, soulignée par l'*Épître aux Hébreux* et reprise par saint Ambroise, du sacrifice de Melchisédech sur ceux du Judaïsme.

Or ceci a été profondément vu par un auteur dont nous n'avons pas encore parlé, Eusèbe de Césarée. Il remarque que, si les sacrifices du judaïsme constituent une étape nouvelle dans la préparation et le préfiguration du Nouveau Testament, ils marquent par ailleurs sur certains points un rétrécissement. Ceci apparaît sur plusieurs points. En premier lieu le sacerdoce en Israël deviendra le propre d'une tribu particulière et les autres en seront exclues. Au contraire le sacerdoce de Melchisédech est un sacerdoce universel, il n'est pas le privilège d'une caste particulière : « Melchisédech n'avait pas été choisi parmi les hommes, ni oint d'une huile fabriquée » (*Dem. Ev.*, V, 3 ; *P. G.*, XXII, 365 B-C). En second lieu, le culte de l'Ancien Testament est localisé en un lieu unique, le Temple de Jérusalem. Ceci apparaît comme un progrès, dans la mesure où il s'agit d'un symbole visible du monothéisme : le sanctuaire unique manifeste le Dieu unique. Mais c'est aussi un rétrécissement. Et le prophète Malachie annoncera comme un trait du royaume à venir « que le sacrifice y sera offert en tous lieux » (I, 11). Les Pères de l'Église verront dans cette perspective une figure de l'Eucharistie, « sacrifice de la Loi nouvelle, offert en tous lieux » (*Dem. Ev.*, I, 10 ;

XXII, 92 C)[1]. Or le sacrifice de Melchisédech n'est pas lié à un lieu unique, il peut être offert en tous lieux (XXII, 365 B).

Ceci est vrai aussi de la matière du sacrifice : « De même que celui qui était le prêtre des nations n'apparaît nulle part comme ayant usé de sacrifice corporel, mais comme ayant béni Abraham dans le pain et le vin, de la même manière, Notre-Seigneur le premier et après lui ceux qui tiennent de lui leur sacerdoce dans toutes les nations, accomplissant le sacrifice spirituel d'après les règles de l'Église, signifient les mystères du corps et du sang salutaire par le pain et le vin, Melchisédech ayant contemplé ces choses à l'avance dans l'Esprit-Saint et ayant usé des figures des réalités à venir » (XXII, 365 D). Il y a donc une ressemblance plus grande de l'Eucharistie avec le sacrifice de Melchisédech qu'avec les sacrifices des Juifs. Et le P. Féret en donne la raison profonde : « Le pain et le vin présentés par Melchisédech à Abraham sont une offrande *plus spirituelle*, plus proche de la simplicité naturelle, que toutes ces boucheries sacrées que prescrira la loi mosaïque » (*Loc. cit.*, p. 229)[2].

Ainsi la signification eucharistique du pain et du vin nous apparaît. « De même qu'en instituant l'Eucharistie, au cours du repas pascal, le Christ a voulu montrer la continuité du sacrement qu'il instituait avec l'alliance mosaïque, de même, en l'instituant sous les apparences du pain et du vin, il a voulu montrer sa continuité avec l'alliance noa-

1. JUSTIN, *Dialogue*, XXVIII, 5 ; XXIX, 1 ; XLI, 2 ; CXVI, 3 ; TERTULLIEN, *Adv. jud.*, 5 ; IRÉNÉE, *Adv. Hær.*, IV, 17 et 18 ; *P. G.*, 1025 A.

2. Voir EUSÈBE, *Dem. Ev.*, I, 10 ; *P. G.*, XXII, 84 A. Eusèbe est ici l'écho d'une polémique contre les sacrifices sanglants qui apparaît dès la fin du judaïsme. Voir J.-H. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, p. 220-223.

chique, dont Melchisédech est le grand prêtre. Ainsi ce n'est pas seulement le culte de l'Ancien Testament dont le Christ réalise les figures mais ce sont tous les sacrifices que dans toutes les religions et dans tous les temps les hommes ont offerts à Dieu, qu'il assume et transsubstantie dans son propre sacrifice. C'est ce caractère universel du sacrifice de l'Eucharistie que signifient les apparences du pain et du vin et c'est là ce que veut dire la liturgie de la messe quand elle nous le montre préfiguré dans « le saint sacrifice, l'hostie immaculée, offert par le grand prêtre Melchisédech[1] ».



Le symbolisme du sacrifice de Melchisédech portait sur les éléments du pain et du vin. Avec les miracles de l'Exode, c'est sur les conditions merveilleuses dans lesquelles est nourri le peuple de Dieu que porte la correspondance. Nous avons déjà rencontré le cycle de l'Exode à propos du baptême. Le passage de la Mer Rouge nous a été présenté comme figure du sacrement du baptême. L'Eucharistie est également figurée dans l'Exode. Les deux épisodes essentiels sont ici la manne du désert et le rocher d'Horeb, qui est susceptible d'une double interprétation, l'une baptismale, qui se rattache à saint Jean, et l'autre, eucharistique, qui est paulinienne[2]. Ainsi c'est l'ensemble de l'initiation, accomplie dans la nuit pascale, qui est figurée par les sacrements de l'Exode.

Cette séquence est soulignée par les Pères. Ainsi saint Jean Chrysostome écrit : « Tu as vu à propos

1. Jean DANIÉLOU, *Le mystère de l'Avent*, p. 35 sqq.
2. Sur l'interprétation baptismale, voir *Sacramentum futuri*, 170-176.

du baptême quelle était la figure et quelle était la réalité. Vois, je vais te montrer la table aussi et la communion des sacrements esquissées là, si encore une fois tu ne demandes pas de la retrouver tout entière, mais que tu examines les faits, tels qu'il est naturel qu'ils soient dans des figures. En effet après le passage sur la nuée et la mer, Paul reprend : Et tous burent de la même nourriture spirituelle. De même, dit-il que toi, montant de la piscine des eaux, tu t'avances en hâte vers la table, ainsi eux étant remontés de la mer, vinrent à une table nouvelle et merveilleuse, je veux dire la manne. Et de même que tu as un breuvage mystérieux, le sang salutaire, ainsi eux eurent une espèce merveilleuse de boisson, ayant trouvé là où il n'y avait ni source, ni eaux courantes une eau abondante jaillissant d'un rocher aride » (*P. G.*, LI, 247, A-C).

Dans ce passage, la séquence baptême-eucharistie est bien marquée. L'initiation apparaît tout entière comme une imitation sacramentelle de la sortie d'Égypte. Par ailleurs la manne et l'eau du rocher y sont rapprochées comme figures eucharistiques. Ces mêmes traits se retrouvent chez Théodoret : « Les choses anciennes étaient les figures des nouvelles : la Loi de Moïse est l'ombre, la grâce le corps. Quand les Égyptiens poursuivaient les Hébreux, ceux-ci, ayant traversé la Mer Rouge, échappèrent à leur tyrannie. La mer est la figure de la piscine baptismale ; la nuée de l'Esprit ; Moïse du Christ Sauveur ; le bâton de la croix ; Pharaon du diable ; les Égyptiens des démons ; la manne de la nourriture divine ; l'eau du rocher du sang du Sauveur. De même en effet que les hommes d'abord après avoir traversé la Mer Rouge goûtèrent à une nourriture divine et à une source extraordinaire, ainsi nous, après le baptême salutaire nous parti-

cipons aux divins mystères » (*P. G.*, LXXX, 257 B-C).

La première des deux figures est la manne. Bien que toute la tradition alexandrine de Clément à Origène, à la suite de Philon, l'entende de la parole de Dieu, à la suite de *Matthieu*, IV, 4, l'interprétation eucharistique, fondée sur *Joh.*, VI, 31-33, est commune dans les catéchèses. Nous citerons seulement Ambroise[1]. Après avoir établi, par l'exemple de Melchisédech, que les sacrements chrétiens sont plus anciens que les sacrements juifs, il montre, par la manne, qu'ils sont plus efficaces. « C'est une grande merveille que la manne, répandue par Dieu sur les Pères. Les cieux les nourrissaient d'un aliment quotidien, ainsi qu'il est écrit : L'homme a mangé le pain des anges (*Psalm.* LXXV, 25). Et pourtant ceux qui mangèrent ce pain moururent dans le désert. Mais cette nourriture que tu reçois, le pain descendu du ciel, te communique la substance de la vie éternelle. Il est le corps du Christ. Combien la lumière est plus grande que l'ombre, la vérité que la figure, le corps du créateur que la manne du ciel » (*De Myst.*, 46 ; BOTTE, 123).

Ambroise met l'accent à la fois sur les analogies réelles de la manne et de l'Eucharistie, et sur la supériorité de la réalité sur la figure. Mais cette supériorité ne doit pas faire méconnaître que la manne de l'Ancien Testament était déjà autre chose qu'une nourriture profane et constituait un véritable sacrement. Ceci est fortement marqué par saint Augustin : « La manne signifie le pain (eucharistique), l'autel de Dieu signifie le pain (eucharistique). Mais c'étaient déjà des sacrements. Les apparences sont diverses, mais la réalité est la même. La nourri-

1. Voir aussi CYPRIEN, *Epist.* LXVIII, 14 ; CSEL, 763.

ture corporelle est autre, puisque eux mangèrent de la manne et nous autre chose. Mais la nourriture spirituelle était la même pour eux que pour nous » (*Tract. Joh.*, XXVI, 6, 12 ; *P. L.*, XXXV, 1612).

Ceci a des conséquences pour la signification figurative de la manne. La correspondance n'est pas dans l'analogie de l'élément, qui fait défaut. Elle est plus profonde. Elle porte sur les conditions dans lesquelles est donnée la nourriture dans les deux cas, et sur les effets qu'elle produit. Il s'agit, dans la manne comme dans l'Eucharistie, d'un secours donné par Dieu seul et que l'homme ne peut se procurer par lui-même. C'est donc une grâce surnaturelle. Il s'agit par ailleurs d'une nourriture quotidienne, ce qui distingue l'eucharistie, sacrement de chaque jour, du baptême, sacrement donné une seule fois. Il s'agit d'une nourriture spirituelle, qui devait être reçue dans des dispositions de foi (*I Cor.*, X, 3).

Plus encore que pour le sacrifice de Melchisédech, l'application de la manne à l'Eucharistie apparaît ainsi comme fondée sur la réalité des choses. D'ailleurs elle repose sur l'Écriture elle-même. Déjà le judaïsme avait donné à la manne une signification eschatologique. Comme Dieu avait nourri son peuple d'une nourriture miraculeuse au temps de l'Ancien Exode, ainsi ferait-il au Temps du Nouvel Exode eschatologique[1]. Cette signification eschatologique de la manne apparaît dans le Nouveau Testament. C'est ainsi que saint Jean écrit dans l'*Apocalypse* : « A celui qui vaincra, je donnerai de la manne cachée » (II, 17). La manne est mise sur le même plan que

1. Voir BEHM, *Artos*, Theol. Woert., I, p. 476 ; H.-J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, p. 91-93 ; FOOT-MOORE, *Judaïsm*, II, p. 367-368.

l'arbre de vie (*Apoc.*, II, 7) comme figure de la participation aux biens divins dans le monde à venir.

Mais l'objet précis du Nouveau Testament est de montrer que cette nourriture eschatologique est déjà présente dans l'Église, par l'Eucharistie. Or ceci est à la fois l'enseignement de saint Paul et de saint Jean. Dans la *Première Épître aux Corinthiens*, saint Paul, après avoir dit que les Juifs de l'Exode mangèrent la même nourriture spirituelle, ajoute : « Ces choses ont été les figures de ce qui nous concerne » (*I Cor.*, X, 6). Et saint Jean nous montre le Christ disant : « Vos pères ont mangé la manne et ils sont morts. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement » (VI, 50-51). La figure eucharistique de la manne fait donc partie non seulement de la tradition commune de l'Église, mais de l'enseignement même du Christ[1].

Nous avons vu plus haut que Théodoret et saint Jean Chrysostome associaient le Rocher de l'Horeb à la Manne comme figure de l'Eucharistie. La manne figure le pain et l'eau du rocher le vin. Ceci représente du moins toute une tradition qui a son origine chez saint Paul (*I Cor.*, X, 4). Car il y en a une autre, dont nous avons parlé, qui rattache le Rocher de l'Horeb au baptême, et qui a son origine chez saint Jean. Cyprien en particulier refuse de voir dans l'eau du rocher une figure du vin eucharistique (*Epist.*, LXIII, 8 ; CSEL, 705-707). Ce sont en réalité deux formes de typologie qui s'opposent ici, l'une

1. Sur la signification eucharistique des paroles du Christ, voir E. C. HOSKYNS, *The fourth Gospel*, p. 297 ; Oscar CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, 2e éd., p. 89-99. On remarquera que la multiplication des pains est un accomplissement de la prophétie de la manne eschatologique, elle-même figure de l'Eucharistie : nous avons ici les deux plans de la typologie christologique et de la typologie sacramentaire. Nous retrouverons cela pour le Rocher d'eaux vives et pour le Banquet sacré.

insistant davantage sur les éléments visibles, l'autre sur les réalités cachées. Quoi qu'il en soit, la tradition eucharistique du Rocher d'Horeb est bien attestée. Nous avons vu qu'elle se trouvait chez les Pères de l'Église d'Antioche. Elle apparaît aussi dans la tradition occidentale chez saint Ambroise et saint Augustin.

Le premier lui donne place dans ses deux catéchèses. Dans le *De Mysteriis*, elle est associée au miracle de la manne pour manifester la supériorité des sacrements chrétiens : « L'eau a jailli du Rocher pour les Juifs, le sang pour toi du Christ ; l'eau a apaisé leur soif pour une heure, le sang te désaltère à jamais. Le Juif boit et continue d'avoir soif ; toi, quand tu as bu, tu ne pourras plus avoir soif. Cela était figure, ceci vérité. Si la figure te paraît admirable, combien plus ce dont tu admires la figure » (*De Myst.* 48 ; BOTTE, 123). La comparaison avec l'Eucharistie est encore plus précise dans le *De Sacramentis* : « Que contient la préfiguration que nous présente le temps de Moïse ? Nous y voyons que le peuple juif avait soif et qu'il murmurait parce qu'il ne trouvait pas d'eau. Moïse alors touche la pierre et elle répandit une eau abondante, selon la parole de l'Apôtre : Ils buvaient du Rocher spirituel qui les accompagnait. Et ce rocher était le Christ. Bois, toi aussi, pour que le Christ t'accompagne. Vois le mystère. Moïse est le prophète ; le bâton est la Parole de Dieu ; l'eau coule : le peuple de Dieu boit. Le prêtre frappe ; l'eau jaillit dans le calice pour la vie éternelle » (*De Sacr.*, V, 4 ; BOTTE, 89).

Saint Augustin associe comme saint Ambroise le miracle du Rocher et celui de la manne comme figures de l'Eucharistie, et ceci à la suite de saint Paul : « Tous burent le même breuvage spirituel. Eux burent un breuvage, nous un autre. Mais ils

différaient seulement par l'apparence visible, car ils signifiaient la même chose par leur vertu cachée. Comment burent-ils le même breuvage ? Ils buvaient du rocher qui les accompagnait. Et ce rocher était le Christ. Le Rocher est la figure du Christ, le Christ véritable est dans le Verbe uni à la chair. Et comment burent-ils ? Le rocher fut frappé deux fois par le bâton. La double percussion signifie les deux bras de la croix » (*Tract. Joh.*, XXVI, 6, 12; *P. L.*, XXXV, 1612).

On remarquera l'allusion à la croix du Christ. Ambroise de son côté parlait du sang jailli du Christ. A l'arrière-plan de ces deux phrases, nous voyons apparaître le thème du sang jailli du côté du Christ sur la croix. On sait en effet que la tradition ancienne a vu, dans l'eau jaillie du rocher du désert, la figure du sang jailli du côté percé du Christ, l'un et l'autre figurant les sacrements. Nous avons ici une typologie à trois plans[1]. Dans l'eau et le sang jaillis du côté du Christ, les Pères ont vu la figure du baptême et de l'Eucharistie ; ainsi l'eau jaillie du rocher pouvait à la fois figurer l'un et l'autre. Elle a plus généralement signifié le baptême ; mais il était normal qu'on y vît aussi une figure de l'Eucharistie. Et à qui se serait étonné de la chose, Augustin a répondu dans le passage que nous venons de voir : la différence de l'élément visible importe peu ici, elle existait aussi pour la manne : ce qui importe est la vertu invisible communiquée dans les deux cas soit sous

1. Voir Hugo RAHNER, *Flumina de Ventre Christi*, Biblica, 1941, p. 269-302 ; 367-403 ; F. M. BRAUN, *L'eau et l'esprit*. Rev. Thomiste, 1949, p. 1-30. Tout ceci est fondé sur l'Écriture elle-même. Isaïe (XLVIII, 21) avait annoncé qu'une source jaillirait à la fin des temps, semblable à celle de l'Exode, et le Christ a déclaré que cette prophétie était réalisée en lui (*Joh.*, IV, 13). Ces textes sont expressément rapportés aux Sacrements par Cyprien (*Test.*, I, 12 ; CSEL, 47 ; *Epist.*, LXIII, 8 ; CSEL, 706-707). Cyprien entend la prophétie du baptême, mais cela ne change rien à l'interprétation générale.

les espèces de l'eau du Rocher, soit sous celle du vin du calice[1].



Dans le passage de sa *Lettre à Cécilius* où il donne les figures des éléments eucharistiques dans l'Ancien Testament, saint Cyprien joint à l'épisode de Melchisédech celui du banquet de la Sagesse (*Prov.*, IX, 5) : « Par Salomon aussi l'Esprit nous montre la figure du sacrifice du Seigneur, en faisant mention de la victime immolée, du pain, du vin et aussi de l'autel : La Sagesse, dit-il, a construit une maison et l'a soutenue de sept colonnes. Elle a immolé ses victimes, elle a mêlé dans le cratère l'eau et le vin et dressé sa table. Puis elle a envoyé ses serviteurs, invitant à haute voix à venir puiser à son cratère, en disant : Venez manger mes pains et buvez le vin que j'ai mêlé pour vous. Salomon parle de vin mêlé, c'est-à-dire qu'il annonce prophétiquement le calice du Seigneur mêlé d'eau et de vin » (*Epist.*, LXIII, 5. Voir aussi *Test.* II, 2 ; CSEL, 64).

Nous voyons apparaître un nouveau thème, qui correspond à un nouvel aspect de l'Eucharistie : celui du repas, comme exprimant l'union avec la divinité[2]. Nous ne sommes plus dans le cycle de l'Exode, mais dans celui du Temple. La liturgie juive connaissait un repas sacré, qui était pris dans le temple, sur la montagne de Jérusalem, et qui

1. De même que la manne, après la traversée de la Mer Rouge, figure l'Eucharistie, de même la Terre promise, où coulent le lait et le miel, après la traversée du Jourdain, figure le corps du Christ. C'est là une figure très antique. Voir BARNABÉ, VI, 10-17 ; TERTULLIEN, *De res. carn.*, 16. La *Prima Petri* (II, 2) y fait peut-être allusion. Le lait et le miel, offerts aux nouveaux baptisés, l'inscrit dans les rites eux-mêmes (HIPP, *Trad. Ap.*, 23). Voir N.-A. DAHL, *La terre où coulent le lait et le miel*, Mél. Goguel, p. 69.

2. Voir Jean DANIÉLOU, *Les repas de la Bible et leur signification*, La Maison-Dieu, XVIII, p. 133.

était le signe visible de l'appartenance du peuple de Dieu. Ainsi nous lisons dans le *Deutéronome* : « Vous chercherez Yahweh au lieu que Yahweh choisira parmi toutes les tribus pour y mettre un nom et en faire sa Demeure... C'est là que tu iras... C'est là que vous vous réjouirez, vous et vos familles, en jouissant de tous les biens que Yahweh vous a acquis » (*Deut.*, XII, 4-7. Voir aussi 17-18)[1].

Or nous rencontrons à travers toute la tradition juive une série de textes qui nous montrent les biens messianiques réservés à la fin des temps comme un banquet sacré, dont les banquets rituels de la Loi étaient les figures. C'est le sens du passage du *Livre des Proverbes* que citait saint Ambroise. M. André Robert a montré qu'il dépendait littérairement d'un passage du *Second Isaïe*, où celui-ci présente le bonheur messianique comme un Banquet :

> O vous tous qui avez soif, venez aux eaux,
> vous-même qui n'avez pas d'argent,
> Écoutez-moi et mangez ce qui est bon
> et que votre âme se délecte à des mets succulents.
>
> (*Is.*, LV, 1-3)

Le thème se retrouve ailleurs dans *Isaïe* (LXV, 11-13). Cette conception du banquet messianique sera spécialement développée dans la littérature apocalyptique. Elle apparaît déjà dans l'*Apocalypse d'Isaïe* :

> Et Yahweh des armées préparera
> pour tous les peuples sur cette Montagne
> un festin de viandes grasses,
> un festin de vins pris sur la lie.
>
> (*Is.*, XXV, 6)

1. Le premier de ces repas est celui qui, après la conclusion de l'alliance sur le Sinaï, réunit sur la montagne du Sinaï Moïse, Aaron et les 70 vieillards (*Ex.*, XXIV, 11). Les repas rituels en sont le mémorial. Dans cette perspective l'Eucharistie apparaîtra comme le repas de la Nouvelle Alliance.

Les Apocalypses non canoniques présentent les mêmes perspectives. Ainsi le *IV Esdras*, décrivant le monde futur, écrit : « Construite la ville et dressé le Banquet » (VIII, 52). Particulièrement important est le *Livre d'Hénoch*, dont on sait l'influence sur le judaïsme des temps pré-chrétiens et sur le Nouveau Testament lui-même. Le thème du banquet eschatologique y apparaît : « Le Seigneur des Esprits demeurera avec eux, et avec ce Fils de l'homme ils mangeront ; ils prendront place à sa table pour les siècles des siècles » (LXII, 14). On remarquera que le banquet futur présente aussi ce trait d'être un banquet avec le Fils de l'Homme. Nous retrouverons ceci dans le Nouveau Testament : « Je vous prépare un royaume, comme mon Père me l'a préparé, afin que vous mangiez et buviez avec moi à ma table dans mon Royaume » (*Luc*, XXII, 29).

Ainsi d'une part le banquet messianique présente bien les mêmes traits que le repas liturgique dans le temple de Jérusalem. Il a lieu « dans la maison de la Sagesse » (*Prov.*, IX, 1), dont M. Robert a montré qu'elle était le Temple (*Loc. cit.*, p. 377). Il a lieu sur la Montagne (*Isaïe*, XXV, 6). La Montagne est la Montagne de Sion, où Dieu demeure et où aura lieu la manifestation messianique. Il a lieu dans la Ville (*Esdras*, VIII, 52), la Jérusalem terrestre figure de la Jérusalem céleste. Mais en même temps le banquet dépasse le banquet liturgique qui n'en est que la figure : il présente une qualité et une abondance qui indiquent que nous ne sommes plus sur le plan de la création présente, mais dans un monde transformé (*Is.*, XXV, 6 et LV, 1) ; il s'agit de biens spirituels (*Is.*, LV, 3), dont les nourritures visibles du repas liturgique sont le symbole ; enfin — et c'est un trait spécialement important, — alors que seuls étaient admis aux repas rituels juifs les

membres du peuple d'Israël, c'est « tous les peuples » qui sont admis au repas eschatologique (*Is.*, XXV, 6).

La typologie du banquet sacré apparaît donc dès l'Ancien Testament. La Nouveau Testament, comme pour la Manne et le Rocher, va seulement affirmer que le banquet, précisé d'ailleurs et enrichi dans son contenu, est accompli avec le Christ, puisque avec lui les temps messianiques sont arrivés. Il faut ici attacher une importance particulière aux repas du Christ que nous rapporte l'Évangile. Ils apparaissent comme revêtus d'une signification religieuse et comme réalisant déjà le banquet messianique figuré par les repas rituels de l'Ancien Testament. Ce caractère significatif des repas de l'Évangile a été remarqué par plusieurs écrivains récents, en particulier par Lohmeyer[1], par Cullmann[2] et par le P. de Montcheuil [3]: « Les repas quotidiens du Christ, écrit ce dernier, ont quelque chose de sacramentel... Le fait que le Christ ne soit pas seulement apparu comme un maître qui enseigne, mais qu'il ait voulu avoir cette communauté de table avec les hommes, ne marque-t-il pas et l'intimité sociale qu'il a voulu établir avec eux, et la volonté de les réunir entre eux autour de sa personne ?... Mais il ne suffit pas de rester dans des généralités qui ne font appel qu'à la signification en quelque sorte universelle de la communauté de table. Il faut essayer de voir ce que celle-ci a pu représenter dans la pensée du Christ et des évangélistes... Or l'Évangile, en continuité

1. *Vom urchristlichen Abendmahl*, Theologische Rundschau, 1937, pp. 276 sqq.

2. « La signification de la sainte Cène dans le christianisme primitif ». *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 1936, pp. 1-22.

3. « La signification eschatologique du repas eucharistique », *R. S. R.*, 1936, pp. 5 sqq.

avec l'Ancien Testament, fait un emploi religieux de la métaphore du repas ».

Une étude plus précise des repas du Christ que nous rapporte l'Évangile nous montre que cette signification est non seulement religieuse, mais proprement messianique, c'est-à-dire qu'ils apparaissent comme étant la réalité dont les repas de l'Ancien Testament, dont nous avons parlé, étaient les figures. Le fait d'abord que le Christ participe à des banquets apparaît comme ayant une signification messianique et comme exprimant la joie annoncée par les prophètes. On le voit dans le passage qui suit le repas offert par Matthieu au Christ. Les disciples de Jean se scandalisent : « Pourquoi, tandis que nous et les pharisiens nous observons le jeûne, vos disciples ne l'observent pas ? » (*Mc.*, II, 18). Le Christ répond : « Les amis de l'Époux peuvent-ils être dans la tristesse tant que l'Époux est avec eux ? » (II, 19). Ainsi les banquets apparaissent comme l'expression du caractère de joie messianique que détermine la présence du Christ[1]. A la période représentée par Jean, qui est celle de l'attente, a succédé celle de Jésus, qui est celle de la présence. On retrouve la même opposition entre Jean et Jésus dans un autre passage : « Jean le Baptiste est venu, ne mangeant ni ne buvant, et vous dites : Il est possédé du démon. Le Fils de l'Homme est venu, mangeant et buvant, et vous dites : C'est un mangeur et un buveur de vin, un ami des publicains et des pécheurs » (*Luc*, VII, 33-34).

Ce dernier passage nous indique un second carac-

1. Cette parole précède immédiatement l'épisode des disciples cueillant des épis un jour de sabbat. Or Harald Riesenfeld (*Jésus transfiguré* p. 326) écrit que cet épisode (*Mc.*, II, 23-27) « désigne le repas eschatologique et même représente l'Eucharistie ». Le même auteur montre le lien, dans ce passage, du repas eschatologique et du sabbat eschatologique (p. 322).

tère des repas de Jésus qui a frappé ceux qui en furent les témoins et suscité la réprobation des pharisiens : c'est qu'il acceptât de manger « avec les publicains et les pécheurs ». Il est remarquable que cette expression est immédiatement suivie, dans Luc, du récit du repas chez Simon le pharisien, où Jésus admet la venue de la pécheresse de Magdala. De même le banquet de Jésus chez Matthieu le publicain, qui précède le passage sur le jeûne que nous avons mentionné plus haut, suscitait-il les murmures des pharisiens : « Pourquoi votre maître mange-t-il avec les publicains et les pécheurs ? » (*Mc.*, II, 16). A quoi Jésus répond : « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs ». Ces derniers mots marquent bien la signification de ce repas. Le P. de Montcheuil la dégage bien : « En acceptant cette intime communauté avec les pécheurs, Jésus montre qu'il vient détruire la barrière entre les hommes pécheurs et Dieu... C'est un acte de portée religieuse qui éclaire ce qu'il y a de plus essentiel dans la mission du Christ » (*loc. cit.*, pp. 32-33)[1].

Ainsi les repas du Christ dans l'Évangile nous apparaissent comme la réalisation du banquet messianique annoncé par les prophéties et les apocalypses. Mais, de même que la multiplication des pains nous est apparue à la fois comme la réalisation de la figure de la manne et la prophétie de l'Eucharistie, ainsi ces repas du Christ nous apparaissent-ils à leur tour comme la préfiguration de l'admission des nations à la communauté messianique qui se réalise dans l'Église. Ainsi, dans un passage de saint Luc, le Christ déclare-t-il que « ce n'est pas le fait d'avoir

1. Ceci a été vu par saint Ambroise, *Exp. Luc*, II, II ; LV, 66 : « Le Christ mange avec les publicains et les pécheurs. Ceci signifie qu'il ne refuse pas de partager le repas de ceux auxquels il doit donner le sacrement ».

mangé et bu avec lui », durant sa vie terrestre, qui constitue l'accomplissement des promesses. En effet « il y aura des pleurs et des grincements de dents lorsque vous verrez Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume de Dieu et vous rejetés dehors. Et l'on viendra de l'Orient et de l'Occident, de l'Aquilon et du Midi, pour prendre place à table dans le Royaume de Dieu » (*Luc*, XIII, 28-29). Or M. André Feuillet a montré que ceci devait être entendu de l'admission des Gentils dans l'Église[1].

Cet accomplissement du banquet eschatologique par la conversion des nations païennes est d'ailleurs formellement affirmé dans la suite du même passage par la parabole des invités au banquet. Un convive d'un repas de Jésus chez un chef des pharisiens ayant dit : « Heureux qui mangera dans le Royaume des cieux », le Christ répond : « Un homme faisait un grand dîner auquel il avait invité beaucoup de gens. Et à l'heure du dîner, il dit à ses invités : Venez, car tout est prêt, et tous unanimement s'excusèrent. Alors le maître de la maison irrité, dit à son serviteur : Va-t-en sur les places et par les rues de la ville et amène ici les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux » (*Luc*, XIV, 16-21). Nous remarquerons que ce passage semble bien faire allusion au thème de l'Ancien Testament dont nous sommes partis, celui du banquet de la Sagesse, comme l'a déjà remarqué Origène (*Co. Cant.*, III ; *P. G.*, XIII, 155). Comme, dans les *Proverbes*, la Sagesse envoyait ses servantes inviter tous les passants au festin préparé dans le Temple, ainsi le Père de famille envoie ses serviteurs convoquer au festin préparé tous ceux qui se présentent. Ainsi l'Église apparaît-elle comme la Maison

1. *Les ouvriers de la vigne et la théologie de l'alliance*, Rech. Sc. Rel., 1947, p. 320 sqq.

de la Sagesse, où le pain et le vin sont distribués, non seulement en figure, mais en sacrement des réalités divines. Et c'est avec rectitude que la liturgie applique ce passage à l'Eucharistie.

Mais l'application du festin eschatologique à l'Eucharistie reste ici encore d'un caractère assez général. C'est dans la tradition patristique que nous voyons les prophéties de la *Sagesse* et d'Isaïe appliquées explicitement à l'Eucharistie. Nous avons déjà cité le passage où saint Cyprien montre dans le banquet de la Sagesse une des figures les plus explicites de l'Eucharistie, avec la Manne du désert. Origène à son tour rapproche la parabole évangélique du banquet et l'invitation au banquet de la Sagesse dans un contexte eucharistique : « L'Église demande aux serviteurs de la parole de l'introduire dans le cellier, c'est-à-dire dans le lieu où la Sagesse a mêlé son vin et invite par ses serviteurs tous ceux qui sont dans l'ignorance, en disant : Venez, mangez mon pain et buvez le vin que j'ai mêlé. C'est cette Maison du banquet où tous ceux qui viennent de l'Orient et de l'Occident prendront place avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des cieux. C'est dans cette Maison que l'Église et chaque âme désirent entrer, en devenant parfaites, pour jouir des doctrines de la Sagesse et des mystères de la science comme des délices d'un banquet et de la joie du vin » (*Co. Cant.*, 3 ; *P. G.*, XIII, 155).

La même interprétation apparaît chez saint Grégoire de Nysse et chez saint Ambroise, sans référence eucharistique explicite, mais avec une allusion certaine au sacrement. Ainsi le premier écrit : « La vigne en fleur annonce le vin qui remplira un jour le cratère de la Sagesse et sera versé aux convives pour qu'ils puisent à leur gré dans la Révélation divine la sobre ivresse qui élève les hommes des choses terrestres

aux choses invisibles » (XLIV, 873 A). Or, dans un contexte parallèle, Grégoire explique que « pour ceux qui connaissent le sens caché de l'Écriture, il n'y a pas de différence entre ce qui est dit ici et l'institution du sacrement à la Cène » (XLIV, 989 C). Par ailleurs nous nous rappellerons que le parfum de la vigne est en relation avec la confirmation, comme le vin de la vigne avec l'Eucharistie. Nous sommes en présence du parallélisme mystico-sacramentel, si caractéristique des Pères Grecs [1].

L'interprétation sacramentaire est plus explicite chez saint Ambroise : « Tu veux manger, tu veux boire. Viens au festin de la Sagesse qui invite tous les hommes par une grande proclamation, en disant : Venez, mangez mon pain et buvez mon vin que j'ai mêlé. Ne crains pas que dans le repas de l'Église tu manques ou de parfums agréables, ou de suaves nourritures, ou de breuvages variés, ou de serviteurs convenables. Là tu récolteras la myrrhe, c'est-à-dire la sépulture du Christ, en sorte que, enseveli avec lui par le baptême, tu ressuscites toi aussi des morts, comme lui-même est ressuscité. Là tu mangeras le pain qui fortifie le cœur de l'homme, tu boiras le vin, en sorte que tu parviennes à la pleine stature du Christ » (*De Caïn et Abel*, I, 5 ; CSEL, XXXII, I, 356). Le parallélisme avec le baptême, l'allusion au repas de l'Église ne laissent aucun doute sur le sens eucharistique du texte [2].

Nous avons vu que le passage de la Sagesse n'était pas la seule prophétie du banquet eschatologique. Nous avons remarqué que ce thème apparaissait aussi dans les prophètes et dans les apocalypses. Et deux passages nous avaient retenus, l'un était

1. Voir H. LEWY, *Sobria ebrietas*, p. 3-34.
2. Voir J. QUASTEN, *Sobria ebrietas in Ambrosius De Sacramentis*, Mélange Mohlberg, I, p. 124-125.

Isaïe LV, 1, et l'autre *Isaïe* XXV, 6. Or ces deux passages sont également appliqués par les Pères de l'Église au repas eucharistique. Le premier se trouve chez Didyme l'Aveugle. « Vous qui avez soif, venez aux eaux, vous-mêmes qui n'avez pas d'argent, venez et mangez le vin précieux et les mets succulents. Par l'eau, il désigne l'Esprit-Saint et la source de la piscine baptismale. Le vin et la graisse désignent ce qui était offert par les Juifs autrefois, et maintenant la communion immortelle du corps et du sang du Seigneur » (XXXIX, 716 B). L'application de la prophétie au baptême est très antique. La liturgie du samedi saint la conserve encore. L'application eucharistique est importante. D'autre part, Didyme marque bien le sens cultuel des aliments : il s'agit du banquet sacré de la Loi Ancienne. C'est ce banquet sacré où le prophète voit une figure des biens eschatologiques et que Didyme nous montre accompli dans l'Eucharistie.

Quant au passage de l'*Apocalypse d'Isaïe*, il est cité par Cyrille de Jérusalem dans un contexte sacramentaire, mais appliqué à l'onction baptismale : « C'est de cette onction que dès les temps anciens le bienheureux Isaïe a parlé en disant : Et le Seigneur fera pour toutes les nations un banquet sur cette montagne — c'est l'Église qu'il désigne ainsi — ; ils boiront du vin, ils boiront de la joie, ils seront oints d'huile parfumée ». L'allusion au μύρον est due à un contresens de la traduction des LXX. Le texte hébreu parle non d'huile parfumée, mais de viandes grasses. Mais le passage nous montre du moins que le texte était utilisé comme figure sacramentaire. Aussi bien l'application à l'Eucharistie est faite par Eusèbe. Après avoir cité le texte, avec le même contre-sens, et appliqué le μύρον à l'onction baptismale, il termine : « Le prophète annonce aux nations la joie du vin,

prophétisant par là le sacrement de la Nouvelle Alliance, établi par le Christ, qui aujourd'hui est visiblement célébré dans toutes les nations » (*Dem. Ev.*, I, 10 ; *P. G.*, XXII, 92 C).

Eusèbe, comme Ambroise plus haut, marque bien ce qui fait le caractère essentiel du repas messianique par rapport au repas cultuel juif : c'est qu'il est ouvert à toutes les nations. Ceci nous ramène donc, bien au delà de l'analogie du pain et du vin que nous présentent tels de nos textes, à l'idée théologique fondamentale : l'Eucharistie apparaît comme l'accomplissement du repas cultuel juif, elle signifie donc comme celui-ci la participation aux biens de l'alliance. Mais, alors que le repas juif était réservé à ceux qui avaient reçu la circoncision et accompli les ablutions rituelles, ce qui caractérise les temps nouveaux inaugurés par le Messie, c'est que le repas cultuel est ouvert à tous. Ceci est vrai des repas du Christ. Les Pères nous montrent que ceci est vrai aussi de l'Eucharistie, dont les repas du Christ étaient la figure.

Il nous reste alors à faire une dernière remarque : c'est que cet aspect du repas cultuel de la Nouvelle Alliance apparaît non seulement dans la signification, mais dans l'origine même de l'Eucharistie. De même que nous avons observé que l'allusion à Melchisédech a pu déterminer le choix fait par le Christ du pain et du vin, de même — et plus encore — le caractère de repas que présente l'Eucharistie apparaît comme une reprise du repas cultuel de l'Ancien Testament. En effet le repas au cours duquel le Christ a institué l'Eucharistie semble bien avoir été un repas cultuel, une *chaboura*, telle que les communautés juives avaient coutume de les célébrer. La prière de la consécration est en effet la reprise de la prière de bénédiction sur le pain et sur le vin que le président

avait coutume de faire au cours de ces repas[1]. C'est donc dans le cadre même d'un repas sacré juif que le Christ a institué le repas de la Nouvelle Alliance, comme c'est dans le cadre de la commémoration juive de la Pâque qu'il est mort sur la croix. Ceci souligne expressément la relation à la fois de continuité et de différence entre ces repas sacrés et l'Eucharistie.



On voit dès lors l'importance de ces figures pour l'intelligence de l'Eucharistie. De même que la signification des rites baptismaux nous était apparue par référence à l'Ancien Testament, ainsi en est-il des rites eucharistiques. Si nous voulons comprendre pourquoi c'est sous la forme d'un repas où sont partagés le pain et le vin que le Christ a institué le sacrement de son sacrifice, il faut nous référer aux allusions à l'Ancien Testament que ces rites comportaient et qui étaient présentes à l'esprit du Christ, plutôt qu'à des symbolismes que nous pourrions élaborer nous-mêmes. C'est ainsi que nous avons le plus de chance de connaître le vrai sens de ces rites. Or cette recherche nous conduit à voir dans le pain et le vin une allusion au sacrifice de Melchisédech, à la manne du désert, au repas du Temple : par là nous comprenons que l'Eucharistie est un sacrifice spirituel et universel, qu'elle est la nourriture au peuple de Dieu dans sa marche vers la Terre promise, qu'elle est enfin la participation de toutes les nations à la communion des biens divins.

1. Voir Gregory Dix, *The shape of the liturgy*, p. 50 à 120 ; Louis Bouyer, *La première eucharistie dans la dernière Cène*, La Maison-Dieu, XVIII, p. 34-47.

CHAPITRE X

L'AGNEAU PASCAL

Nous avons jusqu'à présent étudié séparément les figures bibliques du baptême, de la confirmation et de l'Eucharistie. Mais il y a un certain nombre de lieux bibliques particulièrement importants dans lesquels c'est l'ensemble de l'initiation qui est figurée. Ces lieux sont le chapitre XII de l'Exode, le Psaume XXII et le Cantique des Cantiques. Ils se trouvaient jouer un rôle spécial dans la liturgie pascale, dont ils constituaient les lectures et le chant. Par suite on s'explique que leurs relations aux sacrements donnés durant la nuit pascale aient été plus studieusement scrutées. Nous les étudierons en conclusion de notre étude des sacrements, dont ils nous feront revoir l'ensemble chacun en fonction d'une perspective biblique particulière.

L'initiation chrétienne avait lieu dans la nuit du samedi saint au dimanche de Pâque. Cette circonstance la mettait directement en relation avec la mort et la résurrection du Christ. Mais la résurrection du Christ s'était déjà inscrite dans le cadre de la fête juive de la Pâque. On comprend dès lors que la liturgie de l'initiation soit toute chargée de réminiscences de la Sortie d'Égypte. Mais l'ensemble

de la Pâque juive présentait deux aspects qui étaient susceptibles d'être considérés comme des figures de l'initiation chrétienne. L'un est constitué par l'ensemble de la traversée de la Mer Rouge, suivie de la manducation de la manne et de la source du Rocher d'Horeb. Nous avons étudié ces différentes figures séparément à propos des sacrements du baptême et de l'eucharistie, que le Nouveau Testament lui-même nous invite à voir symbolisés en elles.

Mais nous rencontrons un autre groupe qui, lui aussi, a été considéré comme une figure de l'initiation : c'est celui qui est constitué par l'onction avec le sang de l'agneau sur les montants et le linteau des portes des premiers-nés, de façon à les préserver de l'ange exterminateur, onction qui est accompagnée de la manducation de l'agneau, avec des pains azymes et des herbes amères. Ces deux aspects de la Pâque correspondent aux deux traductions que donnent du mot *Pascha* les Pères de l'Église. La plupart, à la suite de Philon, le traduisent par διάβασις « traversée », et l'entendent de la traversée de la Mer Rouge ; mais d'autres, en particulier Théodoret, l'expriment par ὑπέρβασις, « action de sauter par-dessus » et l'entendent de l'ange exterminateur sautant les maisons marquées du sang de l'agneau[1]. C'est d'ailleurs ce sens qui correspond à la vraie signification du mot. C'est sous ce second aspect que nous avons à considérer l'ensemble des rites de la Pâque comme figure de l'initiation chrétienne.



Que l'épisode de l'ange exterminateur épargnant

1. *Sacramentum futuri*, p. 182-183.

les premiers-nés des maisons marquées du sang de l'agneau soit une figure éminente de la rédemption, la chose est bien claire. Nous sommes là en présence d'un *theologoumenon* essentiel de l'Écriture : le monde est sous le péché, le jugement doit frapper le monde pécheur, mais Dieu épargne ceux qui sont marqués du sang du Christ. Mais ici c'est un aspect particulier qui nous intéresse, l'aspect sacramentaire. Or cet épisode apparaît comme en rapport avec le baptême. D'une part il figure ce que le baptisé accomplit : l'homme est pécheur ; le baptême est un jugement qui détruit l'homme pécheur ; mais, à cause du Christ, le péché étant détruit, le baptême engendre l'homme nouveau. A cet égard l'épisode de la Pâque est analogue à celui du Déluge et à celui de Rahab, qui apparaissent comme figurant un des aspects de la rédemption et donc du baptême.

Mais par ailleurs l'onction avec le sang de l'agneau est apparue aux Pères comme figurant non seulement le contenu, mais aussi un des rites du baptême. De même que le Déluge met le thème de la mort et de la résurrection en rapport avec l'eau baptismale, celui de l'Agneau le met en rapport avec la *consignatio*. De même que l'onction avec le sang sur les portes des maisons met l'ange exterminateur en fuite, de même l'onction faite sur le front des candidats au baptême met le démon en fuite. L'onction avec le sang figure donc la *sphragis* sacramentelle. Ce qui achevait de rendre cette figure frappante est que la *sphragis* était un signe de croix marqué sur le front. Or les Pères ont remarqué que l'onction sur le linteau et les montants décrivait une sorte de croix. C'est donc déjà la croix du Christ qui avait préservé les premiers-nés des Juifs en figure de la croix qui préserverait les chrétiens.

Ceci apparaît déjà à date très ancienne. Notre

premier témoin est Justin : « Ceux qui, en Égypte, ont été sauvés, c'est le sang de la Pâque qui les a préservés, celui dont on avait oint les montants et le linteau des portes. Car la Pâque c'est le Christ qui fut ensuite immolé. Et de même que le sang de la Pâque a sauvé ceux qui étaient en Égypte, de même le sang du Christ préservera de la mort ceux qui ont cru en Lui. Est-ce donc que Dieu se serait égaré si ce signe (σημεῖον) ne s'était trouvé sur les portes ? Non, mais il annonçait à l'avance le salut qui devait arriver par le sang du Christ, par qui sont sauvés (les pécheurs) de toutes les nations, lorsque après avoir reçu le pardon de leurs péchés, ils ne pèchent plus » (*Dial.*, CXI, 4). Le mot signe (σημεῖον) désigne pour Justin le signe de la croix. C'est ce signe de croix fait avec le sang qui a préservé les juifs ; c'est ce signe qui sauve les pécheurs qui en ont été marqués au baptême.

Cette interprétation sacramentaire est plus précise encore chez les écrivains ultérieurs. C'est ainsi que nous lisons dans l'*Homélie pascale*, d'Hippolyte de Rome : « Le sang comme signe est le mystère (μυστήριον) sanglant du sceau (σφραγίς) du Christ. Le signe n'était pas alors réalité, mais figure de la réalité à venir. Tous ceux qui ont ce sang imprimé sur leurs âmes, comme la Loi ordonnait qu'il fût imprimé et oint sur les maisons, tous ceux-ci seront passés par la plaie exterminatrice. Le sang est comme un signe en vue de la préservation sur les maisons comme sur les âmes. Celles-ci sont en effet, par la foi et l'Esprit-Saint, une maison consacrée. Tel est le mystère de la Pâque cosmique et universelle » (NAUTIN 143). On remarquera la précision de la théologie pascale de ce passage. Et par ailleurs la *sphragis* désigne clairement la consignation baptismale. C'est le signe de la croix marqué sur le front qui consacre l'âme.

Par là le mystère pascal s'étend au cosmos tout entier des âmes[1].

D'ailleurs la signification baptismale de la figure apparaît à son usage dans les catéchèses mystagogiques. On la trouve en particulier chez Cyrille de Jérusalem, appliquée à la renonciation à Satan qu'accompagnait l'imposition du signe de la croix : « Il faut que vous sachiez que le symbole de la renonciation à Satan se trouve dans l'histoire ancienne. En effet lorsque Pharaon, le tyran âpre et cruel, oppressait le peuple libre et noble des Hébreux, Dieu envoya Moïse pour les libérer de l'esclavage des Égyptiens. Les montants des portes furent oints du sang de l'agneau, afin que l'Exterminateur sautât les maisons qui avaient le signe (σημεῖον) du sang. Passons maintenant des choses anciennes aux choses nouvelles, de la figure (τύπος) à la réalité. Là nous avons Moïse envoyé par Dieu en Égypte ; ici nous avons le Christ envoyé par le Père dans le monde. Là il s'agit de libérer de l'Égypte le peuple opprimé ; ici de secourir les hommes tyrannisés dans le monde par le péché ; là le sang de l'agneau écarte l'exterminateur ; ici le sang du vrai Agneau, Jésus-Christ, met les démons en fuite » (XXXIII, 1068 A).

Le dernier trait est spécialement intéressant. Nous avons vu en effet que c'était un des traits de la *sphragis* que de mettre en fuite les démons ; l'allusion aux démons mis en fuite par le sang du Christ est donc certainement relative à la *sphragis* sacramentelle. D'ailleurs la relation explicite à la *sphragis* se trouve ailleurs. Grégoire de Nazianze écrit dans son *Sermon sur le baptême*, — il s'agit du baptême des enfants : « Il vaut mieux être baptisé sans en avoir conscience

1. Voir aussi MÉLITON, *Homily on the Passion*, 67 ; CAMPBELL-BONNER, p. 131.

que de mourir sans être marqué du sceau (σφράγις) et sans être initié. Nous en avons la preuve dans la circoncision du huitième jour, qui est une sorte de *sphragis* figurative, et qui était donnée à des enfants sans raison — et aussi dans l'onction sur les portes qui préservait les premiers-nés par des réalités dont ils n'étaient pas conscients » (XXXVI, 400 A). Le parallélisme avec la circoncision, qui est la figure essentielle de la *sphragis* baptismale, est caractéristique. Et aussi l'idée qu'il s'agit d'un rite matériel et non seulement d'un acte spirituel.

Mais c'est avec Cyrille d'Alexandrie que l'application baptismale se fait le plus évidente. Commentant la fête juive de la Pâque dans le *De Adoratione*, il écrit : « Que l'aspersion du sang sauve ceux qui ont reçu l'onction, le texte l'établit en disant qu'il faut oindre les entrées des maisons, je veux dire les montants et le linteau des portes : le sacrement du Christ interdit en effet l'entrée à la mort et la lui rend inaccessible. C'est pourquoi nous aussi, oints du sang sacré, nous deviendrons plus forts que la mort et nous mépriserons la corruption » (LXVIII, 1069 A). L'onction sur les linteaux est la figure du sacrement qui marque les âmes du sceau du Christ et les soustrait ainsi à l'accès de la Mort. Ce qu'opéra jadis le sang de l'agneau pour les Juifs, le baptême l'opère pour les chrétiens : « Car l'efficacité des divers sacrements ne saurait s'amoindrir » (LXVIII, 897 C[1]).

Cette doctrine est présentée de façon plus explicite encore dans les *Homélies pascales* du Pseudo-Chrysostome, où nous reconnaissons la tradition de Cyrille d'Alexandrie. La seconde homélie traite successivement du « sacrement de l'onction » et

1. Voir aussi *Glaphyres* ; P. G., LXIX, 428 A.

de « la manducation qui rend présent en nous le corps divin » (LIX, 727 B). La Pâque devient vraiment figure de l'initiation dans son ensemble. « La rédemption opérée par le Christ devient un signe (σημεῖον) salutaire pour ceux qui y ont part. Et voyant ce signe, Dieu sauve ceux qui en ont été oints par la foi. Car il n'y a pas d'autre voie pour échapper à l'ange exterminateur que le sang du Dieu qui a versé par amour son sang pour nous. Par ce sang nous recevons l'Esprit-Saint. En effet l'Esprit et le sang sont apparentés, si bien que par le sang qui nous est connaturel, nous recevions l'Esprit qui ne nous est pas connaturel et que l'accès de la mort soit fermé à nos âmes. Telle est la *sphragis* du sang » (LIX, 726 D - 727 A).

C'est toute une théologie sacramentaire de l'onction baptismale figurée par l'onction sur les portes qui apparaît. L'onction sur le front avec le signe (σημεῖον) de la croix est le signe visible que figurait l'onction avec le sang de l'agneau. Et ce signe visible opère un effet invisible. Celui qui en est marqué est reconnu de Dieu et épargné par l'ange. L'Esprit est répandu en lui. C'est cette effusion de l'Esprit qui est la réalité dont la *sphragis* est le signe. Et celui qui a en lui la vie de l'Esprit est désormais incorruptible et n'est plus sous la puissance de la mort. Le lien de la *sphragis* et de l'Esprit-Saint nous rattache davantage encore à la théologie sacramentaire[1]. C'est le double aspect de la *sphragis*, sceau de la croix et sceau de l'Esprit, qui est exprimé.

La théologie occidentale n'est pas moins précise. Et c'est elle qui nous donnera en finissant l'attestation la plus formelle de la symbolique baptismale de l'onction sur les portes. Saint Augustin dans le

1. Voir plus haut, p. 94-95.

De catechizandis rudibus, propose un modèle de l'instruction qui doit être donnée aux candidats au baptême et il écrit : « La Passion du Christ a été figurée par le peuple juif, lorsqu'il a reçu l'ordre de marquer les portes des maisons avec son sang. C'est par le signe de sa Passion et de sa Croix que tu dois être marqué aujourd'hui sur le front, comme sur une porte, et que tous les chrétiens sont marqués » (*P. L.*, XL, 335). L'allusion est explicite au rite de la *sphragis* qui avait lieu durant la préparation au baptême, et d'une manière générale au signe de croix dont les chrétiens étaient marqués au front [1].

Cette recherche nous fait découvrir un nouvel aspect de la théologie de la *sphragis*. Celle-ci apparaît comme signe qui écarte l'ange exterminateur, et donc comme expression de l'amour gratuit de Dieu épargnant ceux qui sont marqués du sang de son Fils. C'est un aspect capital de la rédemption. C'est cet aspect qui est ainsi incorporé à la symbolique du rite de la *sphragis* par la médiation du signe sur les maisons. Nous observerons par ailleurs que cette symbolique nous aide à comprendre le signe extérieur de la *sphragis*. Elle est constituée par le signe de croix fait sur le front. Ce signe de croix est en relation directe avec le sang de la Passion. C'est ce double aspect du sang et de la Croix, qui constituaient le rite de la Pâque juive et auquel le rite chrétien fait écho par le signe de croix, symbole du sang de la Passion [2].

1. Voir auparavant LACTANCE, *Div. Inst.*, IV, 26 ; *P. L.*, VI, 531 : « L'agneau est le Christ qui sauve ceux qui portent sur leur front le signe du sang, c'est-à-dire de la croix ».

2. On peut noter que l'onction avec le sang est parfois interprétée de l'Eucharistie (THÉODORET, *Quaest. Ex.*, XII, *P. G.*, LXXX, 252 D ; CYRILLE, *Glaphyres* ; *P. G.*, LXIX, 428 A).



Nous avons vu tout à l'heure que le Pseudo-Chrysostome rapprochait l'onction sur les portes et la manducation de l'agneau comme figures du baptême et de l'Eucharistie. C'est le second élément que nous avons à examiner maintenant. La question se pose à vrai dire de façon toute différente. En effet autant l'onction sur les portes est apparue dès l'origine comme une figure du baptême, autant la symbolique eucharistique du repas apparaît comme secondaire. Je dis bien la symbolique eucharistique. Car l'interprétation figurative du repas pascal est au contraire une des plus antiques dans le christianisme. Mais la tradition la plus ancienne y a vu davantage une figure soit des circonstances de la Passion du Christ, soit de la vie spirituelle du chrétien. L'interprétation sacramentaire est venue ensuite.

Comme le repas de la Sagesse et le repas du Temple, le repas pascal a été considéré déjà dans le judaïsme comme une figure du royaume à venir, comme festin messianique. « La pensée du repas pascal, écrit J. Leenhardt, était dominée par le souvenir de la rédemption déjà accomplie et par l'attente d'une nouvelle rédemption qui accomplirait définitivement les virtualités de la première [1] ». On trouve l'écho de cette interprétation eschatologique dans le Nouveau Testament : « J'ai ardemment désiré manger cette Pâque avec vous avant de souffrir. Car, je vous le dis, je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu » (*Luc*, XXII, 15). Ainsi la Pâque, mangée par le Christ avec ses disciples avant la Passion, apparaît comme une figure du ban-

1. F.-J. LEENHARDT, *Le sacrement de la Sainte Cène*, p. 21.

quet messianique auquel le Christ convie les siens dans le Royaume du Père.

Toutefois il est bien clair que ces paroles, dites aussitôt avant l'institution de l'Eucharistie, ne sont pas sans relation avec celle-ci. Entre le repas pascal juif et le banquet messianique, le repas eucharistique est un chaînon intermédiaire. Il est déjà la réalisation anticipée du repas messianique figuré par le repas pascal. Aussi bien la *Première Épître* de saint Pierre, qui est peut-être une exhortation adressée à de nouveaux baptisés dans le cadre de la Pâque, décrit-elle la vie chrétienne en s'inspirant du rituel de la Pâque juive : « Ayant ceint les reins de votre esprit, soyez sobres et tournez toute votre espérance vers la grâce qui vous sera apportée au jour où Jésus-Christ apparaîtra » (*I Petr.*, I, 13). Mais on voit qu'ici les circonstances de la Pâque sont interprétées des dispositions de l'âme chrétienne et non proprement de l'Eucharistie. Cette interprétation est celle que nous rencontrons dans l'ensemble de la tradition ancienne.

Le premier texte où nous trouvons une allusion eucharistique précise est l'*Homélie pascale* d'Hippolyte : « Vous mangerez dans une maison ; une est la synagogue, une est la maison, une est l'Église, dans laquelle le saint corps du Christ est consommé » (41 ; N. 163). L'interprétation de la maison où doit être mangée la Pâque comme figure de l'unité de l'Église est ancienne. On la trouve déjà chez Cyprien, à côté de l'arche de Noé et de la maison de Rahab (*De unit. Eccles.*, 8 ; CSEL, 217). Cette allusion à l'Église a sans doute entraîné chez Hippolyte le symbolisme du repas pascal comme figure de l'Eucharistie. Pour participer à celle-ci, en effet, il faut être dans la maison, c'est-à-dire dans l'Église. C'est donc la conception de l'Eucharistie comme sacrement

de l'unité qui apparaît comme figurée, par le repas pascal.

Mais c'est avec Cyrille d'Alexandrie que la symbolique eucharistique du repas pascal prend tout son développement. Dans les *Glaphyres*, le précepte de manger la Pâque le soir est interprété du fait que l'Eucharistie sacramentaire est réservée à la vie présente : « Le texte prescrit de manger les chairs dans la nuit, c'est-à-dire dans le monde présent. C'est ainsi que Paul l'a nommé, en disant : La nuit est passée, le jour s'est approché. Il désigne par jour le siècle futur, dont le Christ est la lumière. Le texte dit donc de manger les chairs en ce monde. En effet, tant que nous sommes en ce monde, c'est par la sainte chair et le sang précieux que nous communions de façon encore grossière au Christ. Mais quand nous serons parvenus au jour de sa puissance et que nous serons montés dans la splendeur des saints, nous serons sanctifiés d'une autre manière que connaît celui qui distribue des biens futurs » (LXIX, 428 B).

Le repas pascal, célébré par le peuple alors qu'il est encore dans la nuit, avant le jour de sa libération, figure aussi l'Eucharistie comme forme de la communion du Christ dans la vie présente, et figure du festin du siècle futur. Ce caractère présent de l'Eucharistie, Cyrille le rattache aussi à la relation de l'agneau pascal à la mort du Christ. « La communion à la sainte chair et le breuvage du sang salutaire contiennent la confession de la Passion et de la mort reçue pour nous par le Christ, comme il l'a dit lui-même en instituant pour les siens les lois du sacrement : Toutes les fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur. Donc dans le siècle présent, par la communion à ces réalités, nous annonçons sa mort ;

lorsque nous serons dans la gloire du Père, le temps ne sera plus de confesser sa Passion, mais de le contempler purement, comme Dieu, face à face » (LXIX, 428 C).

Nous voyons ainsi sous quel aspect le repas pascal nous fait considérer l'Eucharistie. Ce qui le caractérise, c'est la manducation de l'agneau immolé. Or l'agneau immolé est la figure du Christ dans sa Passion, comme déjà saint Jean l'enseigne (XIX, 36). Par suite, en tant que repas pascal, l'Eucharistie est le sacrement du Christ en tant que mis à mort. C'est un mémorial de la Passion. Or c'est précisément le sens du passage de *I Cor.*, XI, 26, que cite Cyrille. On peut même se demander si ce passage n'est pas une allusion du Christ au cadre pascal de l'institution de l'Eucharistie. Et ceci d'autant plus que les résonances pascales de la *Première aux Corinthiens* sont nombreuses[1]. Nous voyons peu à peu apparaître l'importance théologique du thème eucharistique de l'agneau pascal.

Le *De Adoratione* reprend les thèmes des *Glaphyres*. Nous y retrouvons l'opposition de la vie présente, temps des sacrements, et de la vie future, temps de la vision[2]. La relation de l'Eucharistie et de la vie spirituelle est rattachée à une allégorie de l'agneau : « Le fait que celui qui a participé au Christ, par la communion à sa sainte chair et à son sang, doit avoir aussi son esprit et aimer entrer dans ses dispositions intérieures en ayant l'intelligence de ce qui est en Lui, le texte nous le suggère, en disant qu'il faut manger la tête avec les pieds et les intestins. Est-ce que, en effet, la tête n'est pas la figure de l'esprit, les pieds celle de la démarche des œuvres, et les *interiora* des victimes celle de la vie intérieure et cachée » (LXVIII, 1072 A).

1. Voir T. W. MANSON, ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ, J. T. S., 1945, p. 20 sqq.
2. *De Adoratione*, 17 ; *P. G.*, LXVIII, 1073 A.

Cette allégorie peut nous paraître curieuse. En réalité, depuis le IIIe siècle, nous voyons les différentes parties de l'agneau, objets d'une interprétation symbolique. Hippolyte entend la tête et le cœur, de la divinité du Christ, les pieds, de son incarnation (29 ; NAUTIN, 155). Grégoire de Nazianze présente une interprétation analogue (*P. G.*, XXXVI, 645 A). Et on lit de même chez Gaudence de Brescia : « Vois si par la tête tu n'entendras pas la divinité, par les pieds l'incarnation à la fin des temps, par les *interiora* les mystères cachés » (CSEL, LXVIII, 27). L'interprétation de Cyrille est différente. Elle voit dans la tête la pensée du Christ, dans les intestins la disposition de son cœur, dans les pieds ses œuvres. Ainsi l'Eucharistie doit-elle consister à revêtir les dispositions, l'esprit, les mœurs du Christ. Nous avons une première ébauche d'une doctrine de « l'intérieur de Jésus-Christ ».

Nous avons déjà plusieurs fois remarqué la parenté des *Homélies pascales* du Pseudo-Chrysostome et des écrits de saint Cyrille. Cette parenté se vérifie à nouveau. La seconde *Homélie pascale*, après avoir comparé le baptême à l'onction sur les portes, montre dans le repas pascal la figure de l'Eucharistie. Les prescriptions concernant la manducation de l'agneau sont interprétées des dispositions nécessaires pour la communion. La Loi interdit de manger les chairs crues. Ceci pouvait paraître étonnant si l'on s'en tenait à la lettre. Qui aurait l'idée de manger de la chair crue ? « Mais pour nous cela présente un grand sens et signifie qu'il ne faut pas s'approcher avec négligence de la communion du saint corps. Il n'est pas participé par ceux qui en usent sans respect et ne répondent pas par des œuvres bonnes à l'union avec lui. De même ceux qui transforment l'Eucharistie en repas abondants, faisant de la communion

sanctifiante un prétexte à manger et à boire, sont rejetés par l'Apôtre, parce qu'ils n'accèdent pas saintement à ce qui est saint. Ainsi ils sont coupables d'impiété, ceux qui ne préparent pas leurs corps à la communion au corps du Christ, qu'il nous a donné pour que, mêlés à lui, nous soyons rendus dignes de recevoir l'Esprit-Saint » (LIX, 727-728).

On remarquera l'accent mis sur la nécessité de la rectitude de l'intention pour le sacrement, qui semble même en faire une condition de validité. Et par ailleurs nous retrouvons l'accent mis sur l'Esprit, qui caractérise ces Homélies. L'auteur continue en commentant allégoriquement, comme Cyrille, les parties de l'agneau, mais avec un symbolisme différent : la tête signifie la première venue du Christ, les pieds sa Parousie finale. De toute manière le repas pascal est interprété entièrement en fonction de la communion eucharistique. D'ailleurs ceci est explicitement affirmé : « La préparation de la sainte nourriture a été ainsi prescrite par la Loi dans ces symboles, et cette préfiguration a été prescrite en vue de notre utilité » (728 B). On reconnaît dans le dernier mot la phrase de saint Paul au sujet du rocher du désert. Notre auteur en étend le principe au repas pascal.

Nous voyons maintenant les caractères de la typologie eucharistique du repas pascal. D'une part elle apparaît comme fondée dans le Nouveau Testament lui-même, par le fait que le Christ a institué l'Eucharistie dans le cadre du repas pascal. La figure porte non sur les éléments, qui sont différents, le pain et le vin d'un côté, l'agneau de l'autre, mais sur le repas lui-même. Ce repas était dans le judaïsme déjà, « un sacrement du salut »[1]. Mais ce sacrement était figuratif. Dans l'Eucharistie, la réalité que

1. F. J. LEENHARDT, *Le sacrement de la Sainte Cène*, p. 21.

préfigurait l'agneau est désormais présente sous les apparences du pain et du vin. L'Eucharistie apparaît donc comme la manducation du véritable agneau pascal. Et sa relation avec le repas pascal la charge de toute la signification symbolique de celui-ci.

C'est là le second trait important de notre typologie. Elle souligne un aspect capital de l'Eucharistie, sa relation avec la Passion du Christ. L'agneau pascal en effet est la figure de la Passion, selon le Nouveau Testament. En tant qu'elle est figurée par l'agneau pascal, pensée selon la catégorie pascale, l'Eucharistie apparaît donc comme sacrement de la Passion. C'est ce qu'a bien vu Cyrille. Elle est mémorial de la Passion. Plus encore, elle est participation au mystère de la mort et de la résurrection du Christ. L'agneau pascal était le sacrement de l'Ancienne Alliance, rappelant l'élection gratuite du peuple d'Israël [1]. Ainsi l'Eucharistie est-elle « le sang de la Nouvelle Alliance, répandue pour la rémission des péchés », non plus seulement du peuple juif, mais « d'un grand nombre ». Elle est le sacrement de l'alliance conclue avec l'humanité par le Christ sur la croix.



Parmi les indications qui accompagnent le repas pascal, nous avons laissé jusqu'ici de côté celles qui concernent les azymes qui sont mangés avec l'agneau. Ces azymes apparaissent à deux reprises à propos de la Pâque dans le texte de l'*Exode*. Ils font partie du repas pascal, et ensuite ils sont la nourriture du peuple

1. « Le sens de la fête pascale était de rendre chaque année sa vivante actualité à l'alliance établie par la grâce divine entre Iahweh et Israël » (LEENHARDT *loc., cit., p.* 19.)

pendant les sept jours suivants. Ce dernier usage est le plus ancien. La fête des azymes est plusieurs fois mentionnée dans le *Pentateuque* (*Ex.*, XXIII, 15 ; *Lev.*, XXIX, 6-8 ; *Num.*, XXVIII, 17 ; *Deut.*, XVI, 1-4). Elle constituait à l'origine une fête distincte de la Pâque et aussi de la fête des prémices. Elle commençait le 15 nizan, le lendemain de la Pâque, et durait sept jours. De cette fête, l'usage des azymes s'est introduit dans le rituel de la Pâque. On constate la fusion dans le *Deutéronome*.

Nous laisserons de côté la distinction entre ces deux aspects des azymes, pour ne retenir que le symbolisme de l'élément lui-même. Il a une particulière importance dans la symbolique pascale, parce qu'il se trouve interprété déjà figurativement par le Nouveau Testament. Dans la *Première aux Corinthiens* en effet, dont nous avons déjà constaté les nombreux contacts avec la Pâque, saint Paul écrit : « Ne savez-vous pas qu'un peu de levain fait lever la pâte ? Purifiez-vous du vieux levain afin que vous soyez une pâte nouvelle, comme aussi vous êtes des azymes, car la Pâque, le Christ a été immolé. Célébrons donc la fête, non avec du vieux levain, ni avec un levain de malice et de perversité, mais avec les azymes de la pureté et de la vérité » (*I Cor.*, V, 7-8).

Saint Paul tire ici son symbolisme du fait que les azymes étaient un pain sans levain. Or le levain était constitué avec de la vieille pâte fermentée. Les azymes sont les premiers pains constitués avec la farine de la moisson nouvelle, alors qu'il n'y a pas encore de levain. Ils apparaissent donc comme un symbole de la nouveauté de la vie. Mangés après la Pâque, ils signifient qu'après l'immolation du Christ, dont ils ont été faits participants par le baptême, les chrétiens sont morts à la vie ancienne et vivent

d'une vie nouvelle. Il faut noter que ces sept jours correspondent à la semaine pascale, qui suivait le baptême, et durant laquelle les robes blanches des nouveaux baptisés symbolisaient la nouveauté de la vie dans laquelle ils étaient entrés.

Cette symbolique paulinienne commandera tout le développement ultérieur. Les azymes n'apparaissent jamais comme une figure de l'Eucharistie proprement dite. Mais ils se rattachent à la symbolique de l'initiation en tant qu'ils représentent les dispositions des nouveaux initiés. Ils sont ainsi la figure du temps qui suit l'initiation baptismale, et plus généralement de l'existence chrétienne. Il faut observer par ailleurs que la symbolique des azymes pour représenter une vie pure est antérieure au christianisme. Pour Philon déjà, « les azymes ont été prescrits par la Loi pour ranimer les braises de la vie pure et austère, qui était celle des premiers temps de l'humanité — la fête des azymes en effet est la commémoration annuelle de la création du monde — et pour témoigner admiration et honneur à la simplicité et à la pauvreté de l'existence primitive » (*De Spec. leg.*, II, 160). Le christianisme a rattaché cette symbolique à la nouvelle création opérée par le Christ au lieu d'y voir une commémoration de la création première.

Les plus anciens auteurs chrétiens entendent le symbolisme des azymes dans le sens paulinien, sans qu'il y ait de lien direct avec les sacrements ; ils symbolisent simplement l'existence chrétienne et sa nouveauté. Ainsi pour Justin, « ce que signifiaient les azymes, c'est que vous n'accomplissiez plus les vieilles œuvres du mauvais levain. Mais vous avez tout compris d'une manière charnelle — il s'agit des Juifs —. C'est pourquoi Dieu a ordonné de pétrir un nouveau levain, après les sept jours des azymes, ce qui signifie la pratique d'œuvres nouvelles »

(*Dial.*, xiv, 3). Le symbolisme porte sur le nouveau levain, qui représente ainsi la vie nouvelle apportée par l'Évangile. C'est le symbolisme de la pâte nouvelle, mais appliqué au Christ, que nous trouvons chez Hippolyte : « Que les Juifs donc mangent les azymes durant sept jours, qu'ils s'évertuent durant les sept âges du monde. Mais nous, notre Pâque, le Christ, a été immolé, et nous avons reçu une nouvelle pâte de son mélange saint » (39 ; Nautin, 161).

Ici encore, c'est avec Cyrille d'Alexandrie que la relation du symbolisme des azymes et de l'Eucharistie va être plus clairement exprimée. Non pas que les azymes soient chez lui symboles de l'Eucharistie. Mais ils sont présentés comme symbolisant la vie de celui qui a participé à l'Eucharistie. Ainsi dans les *Glaphyres* : « Le texte prescrit aux juifs de manger les pains azymes, signifiant figurativement que ceux qui ont communié au Christ doivent nourrir leurs âmes de désirs sans levain et purs, se familiarisant avec une manière de vie innocente et sans mélange de malice » (lxix , 429 A). Nous sommes tout à fait dans la ligne paulinienne, avec seulement l'allusion plus explicite à l'Eucharistie.

Le *De Adoratione* développe encore davantage la même idée : « Nous tous, qui avons été sanctifiés et qui avons communié à la vie éternelle, par le mode sacramentel, nous devons nous efforcer sans cesse de garder la Loi établie pour la Pâque. Nous ne cesserons pas en effet de célébrer la fête dans le Christ, évacuant le levain de nos territoires, c'est-à-dire de toute terre où nous aurons à demeurer. Il faut en effet que ceux qui ont été appelés à la foi et à la justice, qui sont dans le Christ, célébrant spirituellement la fête, ne le fassent pas dans le levain de la malice et du péché, mais au contraire, purifiant le vieux levain, se transforment en quelque chose de meilleur

et apparaissent comme une pâte nouvelle, avec toute leur famille et toute leur maison, ce qui signifie l'immense foule de ceux qui ont reçu la foi » (LXVIII, 1076 C).

Nous sommes dans la plus pure ligne paulinienne. Il est d'autant plus curieux de voir Cyrille ensuite revenir à un thème de Philon : « Le texte dit qu'il faut appeler saint le premier jour de la semaine, montrant par là, je pense, que l'époque des origines de l'existence humaine était sainte, en Adam notre premier père, quand il n'avait pas encore violé les commandements. Mais saint et beaucoup plus grand est le temps de la fin, celui du Christ, qui est le second Adam, restaurant notre race, après les accidents survenus au milieu, dans la nouveauté de la vie » (LXVIII, 1076 D). Ce texte étonnant ordonne l'idée philonienne des azymes, comme symbole des temps primitifs, et l'idée paulinienne des azymes, comme symbole des temps qui suivent le Christ, dans une parfaite synthèse et vient résumer ainsi la symbolique des azymes [1].



On voit par ce que nous avons dit que le mystère de la Pâque se prêtait de façon toute spéciale à figurer l'initiation chrétienne. La coïncidence d'ailleurs de la date de la Pâque juive et de celle où était généralement donné le baptême invitait au rapprochement. Mais cette coïncidence elle-même n'était pas fortuite. Elle exprimait une relation entre les deux réalités. Et c'est bien en effet un même mystère qui s'accomplit

1. Dans ces différents passages, Cyrille parle de la fête des azymes. Quand il commente les azymes du repas pascal, il y voit plutôt les dispositions nécessaires à la communion que celles qui la suivent (*Ho. Pasch.*, XIX ; *P. G.*, LXXVII, 825 A).

dans l'un et dans l'autre, celui de l'ange exterminateur épargnant ceux qui sont marqués du sang, et celui du repas commémoratif de l'alliance ainsi constituée. Aussi la tradition patristique n'a fait que préciser une doctrine qui est inscrite dans les événements eux-mêmes avant de l'être dans les Écritures qui les rapportent et qui est l'expression de l'unité du plan de Dieu manifestée par les correspondances entre les deux alliances.

CHAPITRE XI

LE PSAUME XXII

On est frappé, quand on lit les Catéchèses anciennes, du nombre et de l'importance des allusions qu'on y rencontre au *Psaume XXII*. Ainsi dans la *IV*e *Catéchèse mystagogique*, saint Cyrille de Jérusalem écrit : « Le bienheureux David te fait connaître la vertu du sacrement (de l'Eucharistie), en disant : Tu as préparé une table devant mes yeux en face de ceux qui me persécutent. Que désigne-t-il par là, sinon la table sacramentelle (μύστικη) et spirituelle que Dieu nous a préparée ? Tu as oint ma tête d'huile. Il a oint ta tête sur le front, par la *sphragis* de Dieu que tu as reçue, pour que tu deviennes empreint de la *sphragis*, consécration à Dieu. Et tu vois aussi qu'il est question du calice, sur lequel le Christ a dit après avoir rendu grâces : Ceci est le calice de mon sang » (XXXIII, 1101 D - 1104 A).

On voit ainsi que pour Cyrille le Psaume est considéré comme une prophétie de l'initiation chrétienne. Dans l'onction d'huile, il retrouve la *sphragis* postbaptismale faite avec l'huile consacrée ; dans la table et le calice : Et mon calice enivrant combien il est admirable, il nous montre la figure des deux espèces du sacrement. Nous reviendrons sur ces

symbolismes. Mais ce que nous voulons noter, c'est que Cyrille fait allusion au texte, comme s'il était bien connu du nouveau baptisé. Il semble supposer que le Psaume lui avait déjà fait connaître à l'avance les sacrements qui lui ont été donnés dans la nuit pascale, en sorte que Cyrille a seulement besoin de lui en expliquer maintenant la signification prophétique.

Or ceci nous est explicitement affirmé par saint Ambroise qui lui aussi commente le Psaume dans ses deux Catéchèses : « Écoute quel sacrement tu as reçu, écoute David qui te parle. Lui aussi prévoyait en esprit ces mystères et exultait et déclarait « ne manquer de rien » (*Vers.* 1). Pourquoi ? Parce que celui qui a reçu le corps du Christ n'aura plus jamais faim. Combien de fois as-tu entendu le *Psaume vingt-deux* sans le comprendre. Vois comme il convient aux sacrements célestes » (*De Sacr.*, V, 12-13 ; BOTTE, 91). Le renseignement se fait ici plus précis. Le nouveau baptisé « a souvent entendu le psaume sans le comprendre ». Il jouait donc un rôle dans la liturgie du baptême.

Ce rôle, d'autres textes nous aident à le préciser. Didyme d'Alexandrie écrit dans le *De Trinitate* : « A ceux-là mêmes à qui on ne confère pas les biens terrestres, à cause de leur âge, la richesse divine est communiquée tout entière, en sorte qu'ils chantent joyeusement : Le Seigneur me conduit et rien ne me manquera » (XXXIX, 708 C). Ainsi le Psaume était chanté par les nouveaux baptisés. Nous pouvons même aller plus loin et un passage de saint Ambroise nous montre à quel moment il était chanté : « Ayant déposé les dépouilles de l'ancienne erreur, sa jeunesse renouvelée comme celle de l'aigle, il se hâte vers le céleste banquet. Il arrive et, voyant l'autel préparé, il s'écrie : Tu as préparé devant moi une table »

(*De Myst.*, 43 ; Botte, 121). Ainsi le *Psaume* XXII devait être chanté au cours de la procession de la nuit pascale qui conduisait le nouveau baptisé à l'église où il allait faire sa première communion.

On comprend que le Psaume ait paru approprié à être chanté à ce moment. Il constituait comme un résumé de toute l'initiation baptismale. Nous avons de Grégoire de Nysse un bref commentaire sacramentel qui nous montre bien pourquoi il pouvait être ainsi considéré : « Par ce Psaume le Christ apprend à l'Église qu'il faut d'abord que tu deviennes une brebis du Bon Pasteur : c'est la catéchèse qui te guide vers les pâturages et les sources de la doctrine. Il faut ensuite que tu sois enseveli avec lui dans la mort par le baptême. Mais cela n'est pas mort, mais ombre et image de mort. Après cela, il prépare la table sacramentelle. Puis il oint avec l'huile de l'Esprit. Il apporte enfin le vin qui réjouit le cœur de l'homme et produit la sobre ivresse » (XLVI, 692 A-B)[1].

Nous avons ici le modèle de l'explication qui devait être donnée du *Psaume XXII* dans la catéchèse baptismale. En effet le texte de Grégoire de Nysse ne fait que nous donner en plus complet ce que nous trouvons dans la *Catéchèse mystagogique* de Cyrille de Jérusalem. Nous savons donc déjà que le Psaume était chanté dans la nuit pascale — et sans doute dans d'autres circonstances de l'initiation, et par ailleurs qu'il était expliqué à date ancienne au cours de la semaine de Pâque. Le commentaire du Psaume est en effet rapproché de deux autres commentaires qui avaient lieu à ce moment : celui du *Cantique des Cantiques* et celui du *Pater*. Ces trois textes représen-

1. Ce parallélisme du *Psaume XXII* et de l'initiation apparaît pour la première fois chez Origène (Hans Lewy, *Sobria ebrietas*, p. 127).

tent trois doctrines cachées dont le sens ne pouvait être communiqué qu'aux baptisés [1].

Mais une dernière question se pose. Pour que les baptisés puissent chanter le Psaume durant la nuit pascale, il fallait qu'ils l'eussent appris. Or c'est bien ce que nous suggère Eusèbe : « Lorsque nous avons appris à faire la mémoire du sacrifice sur la table avec les signes sacramentels du corps et du sang, selon les prescriptions de la Nouvelle Alliance, nous avons appris à dire, par la voix du Prophète David : Tu as préparé devant moi une table en face de ceux qui me persécutent. Tu as oint ma tête d'huile. Clairement, dans ces versets, le Verbe désigne l'onction sacramentelle et les saints sacrifices de la table du Christ » (*Dém. Ev.*, I, 10). Ce texte vient d'abord confirmer que les paroles du Psaume étaient chantées au moment où le nouveau baptisé assistait pour la première fois au sacrifice eucharistique. Il nous précise aussi que ces paroles avaient été apprises.

Or nous sommes renseignés, au moins pour une liturgie, sur les circonstances dans lesquelles le Psaume était appris. Dans un sermon faussement attribué à saint Augustin, nous avons en effet une explication du Psaume destinée à en accompagner la *traditio* : « Nous vous transmettons ce psaume, ô bien-aimés qui vous hâtez vers le baptême du Christ, afin que vous l'appreniez par cœur. Or il est nécessaire, étant donnée sa signification cachée (mysterium), que nous vous l'expliquions, avec la lumière de la grâce divine » (*P. L.*, XXXIX, 1646). On sait qu'au cours de la préparation quadragésimale il y avait une *traditio* du *Credo* et parfois du *Pater*, qui devait être

1. Plus tard le *Psaume XXII*, comme le *Pater*, seront expliqués avant le baptême.

apprise, puis récitée (*redditio*). Or ce texte nous apprend qu'il en était de même du *Psaume XXII.*

Par ailleurs dans une série de discours sur les Psaumes, étudiés par Dom Germain Morin[1], on trouve une explication du *Psaume XXII* qui comporte des indications analogues et qui donc a été prononcée devant les aspirants au baptême, à l'occasion du rite de la *traditio*. « Retenez par cœur les versets de ce Psaume, dit l'auteur, et récitez-les vocalement ». Et plus loin : « Retenez le psaume qui vous a été transmis (*traditum*), en sorte que, le possédant de bouche, vous le réalisiez dans votre vie, vos paroles et vos mœurs ». Et le texte continue par une explication sacramentaire du Psaume. La « table dressée » est l'autel eucharistique sur lequel le pain et le vin sont montrés chaque jour *in similitudinem corporis et sanguinis Christi.* Le parfum répandu sur la tête est l'huile du chrême, dont les chrétiens tirent leur nom. Ces deux textes nous attestent donc l'existence d'une *traditio* du *Psaume XXII.* Or nous savons que, dans la liturgie de Naples au moins, il y avait une *traditio psalmorum,* attestée pour le quatrième dimanche du Carême[2].



Nous avons dit que le *Psaume XXII* avait été considéré par les Pères comme un résumé mystérieux de la succession des sacrements. Nous pouvons voir comment la tradition a conçu l'interprétation typologique des divers versets. Nous verrons ensuite sur quoi repose cette interprétation. Le verset 2 parle

1. *Études sur une série de discours d'un évêque de Naples au VIe siècle,* Rév. Bénéd., 1894, p. 385 sqq.

2. Dom MORIN, *loc. cit.*, p. 400 ; A. DONDEYNE, *La discipline des scrutins,* Rev. Hist. Eccl., 1932, p. 20-21.

des pâturages où le Pasteur a conduit ses brebis. Saint Grégoire de Nysse voit dans ces pâturages la catéchèse préparatoire au baptême, où l'âme est nourrie de la parole de Dieu. Cette interprétation se trouve déjà chez Origène qui voit, dans le fait « d'être conduit dans la verte prairie », l'instruction faite par le Pasteur [1]. Saint Cyrille d'Alexandrie est plus précis encore : « Le lieu de verdure doit être compris des paroles toujours verdoyantes, qui sont la Sainte Écriture inspirée, qui nourrit les cœurs des croyants et leur donne la force spirituelle [2] ». L'interprétation porte bien sur la parole de Dieu, mais sans référence à la catéchèse. Enfin Théodoret écrit que, par pâturages, l'Écriture entend « la sainte doctrine des paroles divines dont l'âme doit être nourrie, avant de parvenir à la nourriture sacramentelle » [3].

Le verset 3 désigne en général le baptême : « Il me mène près des eaux du repos ». C'est ainsi que nous lisons dans Athanase : « L'eau du repos signifie sans doute le saint baptême par lequel le poids du péché est enlevé » (XXVII, 140 B). Cyrille d'Alexandrie rattache le lieu de verdure à l'eau du repos : « Le lieu de verdure est le Paradis d'où nous sommes tombés et où le Christ nous amène et nous établit par l'eau du repos, c'est-à-dire par le baptême » (*loc. cit.*, 841 A). Théodoret donne la même interprétation : « L'eau du repos est le symbole de celle dans laquelle celui qui cherche la grâce est baptisé : il se dépouille de la vétusté du péché et il recouvre sa jeunesse » (*loc. cit.*, 1025 D). Ce qui est intéressant est qu'il s'agit de commentaires non mystagogiques.

1. *Co. Cant.*, 2 ; *P. G.*, XIII, 121 B.
2. *P. G.*, LXIX, 841 A.
3. *P. G.*, LXXX, 1025 C. Voir aussi AMBROISE, *Exp. Psalm.* CXVIII, XIV, 2 ; CSEL, LXII, 299.

Il apparaît donc que le Psaume était interprété de façon générale au sens sacramentaire.

A côté de la tradition qui voit le baptême dans le verset 2, une autre le rapporte au verset 3 : « Même quand je marche dans une vallée d'ombre mortelle, je ne crains aucun mal ». C'est le sens de Grégoire de Nysse : « Il faut que tu sois enseveli dans la mort avec Lui par le baptême. Mais ce n'est pas une mort, mais une ombre et une image de la mort » (XLVI, 692 B). Il est remarquable que Cyrille d'Alexandrie parle de même : « Puisque nous sommes baptisés dans la mort du Christ, le baptême est appelé ombre et image de la mort, qu'il ne faut pas craindre » (*loc. cit.*, 841 B). Nous reconnaissons la typologie sacramentaire du baptême, imitation rituelle de la mort du Christ, accomplie par l'immersion dans l'eau, et qui en produit l'effet réel.

Le verset suivant est entendu de l'effusion de l'Esprit : « Ta houlette et ton bâton sont mon guide ». Le mot guide traduit le grec παράκλησις. C'est là ce qui explique qu'on ait vu dans ce verset une allusion au Paraclet[1]. Ainsi chez Grégoire de Nysse : « Il le guide ensuite par le bâton de l'Esprit ; en effet le Paraclet (celui qui guide) est l'Esprit » (*loc. cit.*, 692 B)[2]. Mais plus généralement l'effusion de l'Esprit est rattachée au verset 5 : « Tu oins ma tête d'huile ». Ainsi pour Cyrille de Jérusalem : « Il a oint ta tête d'huile sur le front, par le sceau que tu reçois de Dieu, pour que tu prennes l'empreinte du sceau »

1. Le mot grec παρακαλεῖν signifie parfois dans l'Ancien Testament « guider ». C'est ainsi qu'il convient ici à la houlette (Voir *Ex.*, XV, 3 ; *Is.*, XLIX, 10). C'est d'ailleurs un des aspects du Paraclet dans le N.T. (*Joh.*, XVI, 13). Voir C. K. BARRETT, *The holy Spirit in the fourth Gospel*, J. T. S., 1950, p. 1-16.

2. Pour Ambroise (*De Sacr.*, V, 13 ; BOTTE 93) et Théodoret (LXXX, 1028 B), il s'agit du sceau de la croix marqué sur le baptisé et qui fait fuir les démons.

(XXXIII, 1102 B). De même Athanase : « Ce verset désigne le chrême sacramentel » (*loc. cit.*, 140 C). Théodoret est plus explicite encore : « Ces choses sont claires pour ceux qui ont été initiés et n'ont besoin d'aucune explication. Ils reconnaissent l'huile spirituelle dont leurs têtes ont été ointes » (*loc. cit.*, 1028 C).

Ainsi les Pères se sont plu à retrouver les sacrements de baptême et de confirmation dans les premiers versets de notre Psaume. Mais davantage encore les derniers versets leur paraissaient une figure du banquet eucharistique. Et d'abord le verset 5 : « Tu as dressé devant moi une table ». L'application à l'Eucharistie se trouve partout, au point que c'en est l'une des figures les plus constantes. On la trouve dans nos catéchèses sacramentaires. Ainsi chez Cyrille de Jérusalem : « Si tu veux connaître l'effet du sacrement, interroge le bienheureux David, qui dit : Tu as préparé devant moi une table, en face de ceux qui me persécutent. Voilà ce qu'il veut dire. Avant ta venue les démons préparaient aux hommes des tables souillées, remplies de puissances diaboliques. Mais, quand tu es venu, Seigneur, tu as dressé devant moi une table, qui n'est autre que la table sacramentelle et spirituelle que Dieu nous a préparée » (XXXIII, 1102 B)[1].

Nous avons vu que saint Ambroise met ce verset sur les lèvres du nouveau baptisé quand il arrive devant l'autel pour assister la première fois à la messe : « Il arrive, et voyant le saint autel préparé, il s'écrie : Tu as préparé devant moi une table » (*De Myst.*, 43 ; BOTTE, 121). De même Grégoire de Nysse : « Il dresse la table sacramentelle » (*loc. cit.*, 692 B). On

1. Dans la *Première catéchèse*, adressée aux catéchumènes, Cyrille entend ce verset de la catéchèse (XXXIII, 377 B).

trouve la même figure chez Athanase (*loc. cit.*, 140 D). Saint Cyrille en précise l'effet : « La table sacramentelle est la chair du Seigneur qui nous fortifie contre les passions et les démons. En effet Satan craint ceux qui participent avec révérence aux mystères » (*loc. cit.*, 841 C). Et pour Théodore de Mopsueste, il s'agit « de la nourriture sacramentelle que nous propose celui qui a été établi comme pasteur » (*loc. cit.*, 1028 C).

Si la table dressée par le Pasteur est considérée comme figure du repas eucharistique, il en est bien plus encore ainsi de « la coupe débordante » ou, comme traduisent les LXX, du « calice enivrant », qu'il propose aux siens. L'application de la seconde partie du verset 5 : « Ma coupe est débordante » à l'Eucharistie est antique et importante, puisque nous la trouvons chez saint Cyprien[1] parmi les figures éminentes de l'Eucharistie : « La même figure (de l'Eucharistie) est exprimée dans les Psaumes par le Saint-Esprit quand il fait mention du calice du Seigneur : Votre calice qui enivre est admirable. Mais l'ivresse qui vient du calice du Seigneur n'est pas semblable à celle que donne le vin profane. C'est pourquoi il ajoute : Il est vraiment admirable. Le calice du Seigneur enivre en effet de telle façon qu'il laisse la raison » (*Epist.*, LXIII, 11).

Nous reviendrons tout à l'heure sur la question de l'ivresse produite par le vin eucharistique. Observons seulement pour le moment que l'expression de « calix præclarus » s'est à ce point incorporée à la liturgie eucharistique, qu'elle s'est introduite dans le canon de la messe romaine : « Accipiens et hunc *præclarum* calicem ». Le rapprochement avec le

1. Antérieurement elle apparaît chez Origène (*Co. Mth. Ser.*, 85 *P. G.*, XIII, 1734 ; *Co. Cant.*, 3 ; BAEHRENS, 184).

calice de la Cène est fait explicitement par Cyrille de Jérusalem dans sa catéchèse eucharistique : « Ton calice qui enivre est admirable. Tu vois qu'il est question ici de ce calice que Jésus prit dans ses mains et sur lequel il rendit grâces, avant de dire : Ceci est mon sang qui sera répandu pour un grand nombre en rémission des péchés » (XXXIII, 1104 A). De même saint Athanase interprète le verset de « la joie sacramentelle » (*loc. cit.*, 140 D).

Il nous faut revenir sur un trait important, qui est l'expression « enivrant », jointe au calice. Ceci est en effet la source de nombreux développements qui soulignent un aspect de l'Eucharistie, en tant que signifiée par le vin. Elle opère spirituellement des effets analogues à ceux du vin, c'est-à-dire la joie spirituelle, l'oubli des choses de la terre, l'extase. Mais elle n'opère pas ces effets spirituels comme l'opère le vin profane. L'ivresse que verse le vin eucharistique est une « sobre ivresse ». Or nous savons qu'il s'agit là d'une expression traditionnelle pour désigner les états mystiques, et qui apparaît pour la première fois chez Philon[1]. L'intérêt de nos textes, c'est qu'elle est jointe à un contexte sacramentel. Elle souligne un aspect de la théologie sacramentaire des Pères, sa relation avec la vie mystique.

Nous avons laissé de côté tout à l'heure la fin du texte de saint Cyprien. Après avoir montré que le verset du psaume figure l'Eucharistie, il continue : « Mais l'ivresse qui vient du calice du Seigneur n'est pas semblable à celle que donne le vin profane. C'est pourquoi le texte ajoute : Il est vraiment admirable. Le calice du Seigneur enivre en effet de telle façon qu'il laisse la raison ; il amène les âmes à la sagesse spirituelle ; par lui chacun revient du goût

1. Voir Hans LEWY, *Sobria ebrietas*, p. 3-34.

des choses profanes à l'intelligence des choses de Dieu ; enfin de même que le vin vulgaire délie l'esprit, met l'âme au large et bannit toute tristesse, de même l'usage du sang salutaire et du calice du Seigneur bannit le souvenir du vieil homme, donne l'oubli de la vie profane et met à l'aise, en y mettant la joie de la divine bonté, le cœur triste et sombre qu'accablait auparavant le poids du péché » (*Epist.*, LXIII, 11).

Dans ses catéchèses sacramentaires, saint Ambroise développe le thème de l'ivresse sobre, mais sans citer à ce propos notre psaume, bien qu'il lui donne par ailleurs un sens sacramentaire. Mais dans l'*Exposition du Psaume CXVIII* [1], il reprend le même thème avec les mêmes expressions, à propos de notre verset, si bien que le sens sacramentaire du passage est certain : « Le calice du Seigneur donne la rémission des péchés, dans lequel le sang est répandu, qui a racheté les péchés du monde entier. Ce calice a enivré les nations, afin qu'elles ne se souviennent plus de leur douleur propre, mais qu'elles oublient leur ancienne erreur. C'est pourquoi l'ivresse spirituelle est bonne qui ne saurait troubler la démarche du corps, mais qui sait soulever l'élan de l'esprit ; l'ivresse du calice salutaire est bonne, qui abolit la tristesse de la conscience pécheresse et répand la joie de la vie éternelle. C'est pourquoi l'Écriture dit : Et ton calice enivrant est admirable » (*Exp. Ps. CXVIII* 21, 4 ; CSEL, 62, 475 [2]).

Johannes Quasten remarque à juste titre qu'on rencontre ici les mêmes traits que dans le *De Sacramentis* : la relation à la coupe de la Cène, la rémission des péchés. On remarquera que l'accent est mis non pas même sur l'aspect mystique, mais sur la

1. J. QUASTEN, *Sobria ebrietas in Ambrosius De Sacramentis*, Mél. Mohlberg, I, p. 117-125.

2. *Loc. cit.*, p. 123.

conversion proprement dite opérée par l'initiation chrétienne. L'Eucharistie provoque l'oubli des erreurs passées, elle transporte dans un monde nouveau. Et ce monde est celui de la joie spirituelle. Ce thème est cher à Ambroise. On le retrouve, associé à notre psaume, dans d'autres passages de son œuvre. Ainsi dans l'*Explication du Psaume I* : « Ceux qui burent en figure furent désaltérés, ceux qui boivent en réalité sont enivrés. Bonne est l'ivresse qui répand la vie éternelle. C'est pourquoi bois cette coupe dont le prophète dit : Et son calice enivrant, comme il est admirable » (CSEL, 64, 8. Voir aussi *De Helia et jejunio*, 10, 33 ; CSEL, 32, 429).

De son côté saint Grégoire de Nysse donne une place importante au thème de la sobre ivresse[1]. Or dans la catéchèse sacramentaire du *Psaume XXII* que nous avons déjà citée, il commente lui aussi en ce sens le *calix inebrians* : « En lui apportant le vin qui réjouit le cœur de l'homme, le Christ provoque dans l'âme cette sobre ivresse, qui élève les dispositions du cœur des choses qui passent à ce qui est éternel : Et mon calice enivrant, comme il est admirable. Celui en effet qui a goûté à cette ivresse échange ce qui est éphémère pour ce qui n'a pas de fin, et demeure dans la maison du Seigneur toute la durée de ses jours » (XLVI, 692 B). C'est dans ce passage de saint Grégoire que la relation de l'Eucharistie et de l'ivresse mystique apparaît le mieux. Comme l'a bien vu H. Lewy, la *sobria ebrietas* désigne pour lui l'expérience mystique, mais cette expérience mystique plonge dans la vie eucharistique[2].

1. Jean DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 290-294.

2. H. LEWY, *loc. cit.*, p. 136. On peut citer aussi Jean CHRYSOSTOME : « Le calice de notre ivresse est admirable. Quel est-il ? C'est le calice spirituel, le calice salutaire, le calice du sang du Seigneur. Ce calice ne produit pas l'ivresse, mais la sobriété ». (*De Res.* II ; *P. G.*, L, 455 A).



Jusqu'à présent le *Psaume XXII* nous est apparu comme occupant une place particulièrement importante dans la liturgie de l'initiation. Mais nous n'avons pas encore précisé ce qui donne à la typologie du *Psaume XXII* son caractère propre. C'est ce que nous pouvons étudier maintenant. Or il y un trait que nous avons souvent rencontré sans y insister : c'est le cadre pastoral. C'est dans de verts pâturages, figure des nourritures célestes, que le Messie, sous la forme d'un Pasteur, conduit les brebis qui forment son troupeau. Par là nous retrouvons un thème particulièrement cher au christianisme primitif. Nous avons déjà vu que la conception des baptisés comme des brebis marquées de la marque du Christ était répandue[1].

Ceci est déjà bien marqué chez Origène. Les païens sont la proie des mauvais pasteurs, qui sont les dieux des nations : celles-ci sont « des troupeaux constitués sous des pasteurs qui sont des anges » (*Co. Cant.*, 2 ; *P. G.*, XIII, 120 A). C'est là une antique conception qui apparaît déjà dans le *Livre d'Hénoch*, où les 70 pasteurs sont les divinités des nations païennes. Le Christ est le Bon Pasteur (*Joh.*, X, 11), qui vient « séparer ses brebis de leurs compagnes et les faire paître à part pour les faire jouir de ses sacrements ineffables » (119 D). Le Psaume nous montre le Pasteur qui instruit d'abord les brebis de sa doctrine, en les conduisant dans ses pâturages, puis qui « des prés pastoraux les mène à l'eau du repos et ensuite aux nourritures spirituelles et aux sacrements mystérieux » (121 A). Nous retrouvons la ma-

1. Voir *supra*, p. 78-80.

nière d'Origène qui insiste sur le côté spirituel, plus que sur le rite. Mais l'allusion à l'initiation chrétienne des anciens païens est claire.

Le lien des sacrements et du thème pastoral se retrouve ensuite. Ainsi chez Grégoire de Nysse : « Dans le psaume, David t'invite à être une brebis dont le Christ est le Pasteur, et qui ne manque d'aucun bien, toi pour qui le Bon Pasteur devient à la fois pâturage, eau du repos, nourriture, demeure, chemin et guide, distribuant sa grâce selon tes besoins. Par là il enseigne à l'Église que tu dois devenir d'abord brebis du Bon Pasteur, qui te conduit par la catéchèse salutaire aux prairies et aux sources des doctrines sacrées » (XLVI, 692 A). De même Cyrille d'Alexandrie voit dans le Psaume « le chant des païens convertis, devenus disciples de Dieu qui, nourris et rassasiés spirituellement, en expriment leur reconnaissance au chorège de la nourriture salutaire et l'appellent Pasteur et nourricier. Car ils ont pour guide non un saint seulement, comme Israël, Moïse, mais le prince des pasteurs et le maître des doctrines, en qui sont tous les trésors de la sagesse et de la science » (LXIX, 840 C).

Mais nous avons à faire état d'un élément dont nous n'avons pas encore parlé. L'influence du *Psaume XXII* sur le culte chrétien primitif n'apparaît pas seulement dans les textes liturgiques, mais aussi dans les représentations figurées. Plusieurs études récentes viennent en effet de montrer que la représentation du Bon Pasteur était particulièrement fréquente dans les baptistères anciens. On pourrait se demander pourquoi il en est ainsi. Or les auteurs de ces études sont d'accord pour y voir l'influence du *Psaume XXII*[1]. C'est par l'intermédiaire de ce Psaume,

1. J. QUASTEN, *Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien*, Pisciculi, 1939, p. 220-244 ; L. DE BRUYNE, *La décoration des baptistères paleochrétiens*, Mélanges Mohlberg, 1948, p. 188-198.

dont nous avons vu l'importance dans la liturgie baptismale, que le thème sacramentaire et le thème pastoral se conjuguent. C'est à cause de lui que c'est de préférence comme Pasteur que le Christ est présenté aux nouveaux baptisés. Ainsi voyaient-ils reproduit sous leurs yeux, dans le baptistère, le mystère même qu'ils célébraient dans le Psaume.

Dans le baptistère de Dûra, « le fond de l'abside où se trouve la vasque baptismale, est occupé par la figure du Bon Pasteur qui conduit son troupeau. A ses pieds, à gauche, la chute du premier couple humain est reproduite en dimensions réduites[1] ». Le thème du Pasteur semble bien venir de notre psaume. Toutefois, comme l'a bien vu Mgr de Bruyne, le rapprochement avec Adam suggère surtout ici le thème du Christ donnant sa vie pour les brebis, tel que nous le montre saint Jean[2]. Mais ailleurs l'allusion à notre psaume est plus précise. Ainsi dans le baptistère de Naples, « on ne trouve pas le Pasteur reproduit comme à Dûra, rapportant les brebis sur ses épaules, mais le Pasteur au repos dans un cadre paradisiaque, avec les brebis, des fleurs, des sources. Paix et rafraîchissement forment l'atmosphère qui règne autour du Bon Pasteur[3] ».

Or — et la remarque, je crois, n'a pas été faite — c'est précisément à Naples que nous savons que la *traditio* du *Ps. XXII* faisiat partie de l'initiation au baptême. Par ailleurs le cadre de la fresque correspond bien plus au *Psaume XXII* qu'à *Jean* X. Il est donc vraisemblable qu'ici c'est notre psaume dont s'est inspiré le peintre. Les descriptions que nous possédons soit du baptistère du Latran, soit de celui

1. DE BRUYNE, *loc. cit.*, p. 189.
2. *Id.*, p. 199.
3. *Id.*, p. 197-198.

du Vatican, nous montrent que ces représentations étaient courantes, en Occident. Mais nous avons un témoignage plus précis encore et tout à fait décisif. En effet aujourd'hui encore, au-dessus du baptistère de Néon, à Ravenne, on peut lire l'inscription[1] :

In locum pascuæ, ibi me collocavit
Per aquam refectionis edocavit me.

Ce sont les versets 1 et 2 du *Psaume XXII*. Leur relation avec la décoration pastorale du baptistère est donc évidente.



Nous pouvons dès lors reconstituer la genèse et établir le fondement de l'interprétation du *Psaume XXII*. L'Ancien Testament connaît une doctrine du Pasteur qui doit venir à la fin des temps rassembler les brebis dispersées d'Israël. Ce Pasteur conduira ses brebis dans des pâturages merveilleux où jaillissent les sources, où croît la verdure et qui nous sont décrits en des termes qui rappellent à la fois les arbres du Paradis et les sources de l'Exode[2]. Le Nouveau Testament nous montre que cette figure eschatologique est accomplie dans le Christ. Il est le bon pasteur qui donne sa vie pour ses brebis et les conduit dans les pâturages (*Joh.*, x, 10-11). Les Pères de l'Église affirmeront expressément qu'il est le Pasteur annoncé par les prophètes, en lui appliquant les textes de ceux-ci (CYPRIEN, *Test.*, I, 14 ; CSEL, 14). Nous retrouvons le grand principe de la typologie du Nouveau Testament, qui consiste proprement à affirmer que les réalités eschatologiques sont accomplies dans le Christ.

1. *Id.*, p. 198.
2. Voir en particulier *Isaïe*, XLIX, 10 ; *Ezechiel*, XXXIV, 1 sqq. ; *Zacharie*, XI, 4 sqq.

Le *Psaume XXII* est un développement liturgique dont il est permis de penser qu'il n'est pas sans relation avec le thème des Prophètes[1]. Il a donc pour objet l'annonce du Pasteur eschatologique. Mais ce thème vient s'unir à celui du repas eschatologique que nous avons rencontré dans le chapitre précédent. Nous avons donc un thème du repas messianique à couleur pastorale. Or ce thème, les Pères de l'Église vont nous le montrer réalisé de deux manières différentes et d'ailleurs parallèles. D'une part le thème du Bon Pasteur qui combat contre les puissances du mal, en triomphe et introduit les brebis dans les pâturages paradisiaques, apparaît dans le cadre de la théologie de la mort et du martyre. M. Quasten a noté en effet que le Bon Pasteur, en dehors des baptistères, apparaît surtout sur les sarcophages[2].

Ceci apparaît dans les prières de la liturgie des morts. Le Christ est le Pasteur qui arrache la brebis aux loups dévorants que sont les démons, qui essaient de lui interdire l'accès du ciel. Le texte le plus remarquable, en particulier par son caractère archaïque, est celui de la *Passion de Perpétue et Félicité.* Dans sa première vision, Perpétue voit une échelle qui monte jusqu'au ciel et sur laquelle un dragon est couché. Elle réussit cependant à atteindre le sommet : « Et je vis un immense jardin et au milieu un homme assis, à cheveux blancs, en costume de berger, grand, en train de traire les brebis ; et des hommes vêtus de blanc, par milliers, l'entouraient. Il m'appela et me donna une bouchée de fromage qu'il pressait. Je le reçus à mains jointes et le mangeai » (IV, 8-10).

1. Voir A. ROBERT, *Les attaches littéraires de Prov.*, I-IX, Rev. Bib., 1934, p. 374 et suiv.

2. J. QUASTEN, *Der Gute Hirte in frühchristlicher Totenliturgie und Grabenkunst, Misc. Mercati*, I, p. 373 sqq.

Le Paradis céleste est présenté, dans la ligne du *Psaume XXII*, sous la forme d'un jardin riant où un Pasteur se tient environné de brebis — et d'hommes revêtus de la tunique blanche des baptisés et qui reçoivent l'Eucharistie céleste.

Si l'on veut se convaincre de l'antiquité de cette représentation du Pasteur céleste accueillant les saints dans les pâturages éternels, il suffit de se reporter au premier texte consacré au martyre, à l'*Apocalypse* de saint Jean. Nous y rencontrons en effet une vision qui ressemble étrangement à celle de Perpétue et qui peut être déjà une trace de l'influence du *Psaume XXII* sur les représentations eschatologiques. Nous lisons en effet au chapitre VII : « Ceux qui sont vêtus de robes blanches, ce sont ceux qui viennent de la grande tribulation. Ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau. Et celui qui est assis sur le trône les abritera sous sa tente ; ils n'auront plus faim, ils n'auront plus soif. Car l'Agneau qui est au milieu d'eux sera leur Pasteur et les conduira aux sources des eaux de la vie » (VII, 13-17).

Mais le message chrétien n'est pas seulement celui du salut céleste, mais du salut déjà acquis par le baptême et l'Eucharistie. Aussi nous voyons la typologie eschatologique du *Psaume XXII* présenter aussi une forme sacramentaire. Et c'est cela qui a fait l'objet de notre étude. Mais il était important d'en retracer la genèse. Le festin céleste auquel le Pasteur convie les brebis dans les pâturages éternels est déjà accompli de façon anticipée dans les sacrements. C'est donc de façon légitime que les Pères de l'Église nous montrent dans les eaux du repos du *Psaume XXII* la figure du baptême, dans la table dressée, celle du repas eucharistique, dans le calice enivrant, celle du précieux sang.



Une des conclusions que nous pouvons tirer de cette étude est l'influence exercée par l'Ancien Testament sur les représentations du christianisme primitif. M. Cerfaux a montré comment le *theologoumenon* de la rédemption, comme anéantissement et exaltation du Serviteur, venait d'*Isaïe* LIII. Nous verrons plus loin que la théologie de l'Ascension et de la Session à la droite venait du *Psaume CIX*. Or nous voyons ici combien le *Psaume XXII* a agi sur les représentations eschatologiques et sacramentaires du christianisme ancien. Il a modelé les représentations qui sont exprimées dans les fresques des catacombes et les visions des martyrs. Il a aussi fourni les thèmes dans lesquels les premiers chrétiens ont aimé à se représenter leur initiation première et dont les peintures des catacombes portent témoignage. Et c'est lui auquel la messe romaine fait encore écho aujourd'hui quand elle exalte le calice admirable qui contient le sang du Christ et verse la sobre ivresse.

CHAPITRE XII

LE CANTIQUE DES CANTIQUES

Les prophètes de l'Ancien Testament ont présenté l'alliance de Iahweh et d'Israël au désert de l'Exode comme une union nuptiale. Mais cette union n'était que la préfiguration d'une union plus parfaite qui aurait lieu à la fin des temps lors du Nouvel Exode : « Je la conduirai au désert et je lui parlerai au cœur » (*Osée*, II, 16). Or le *Cantique des Cantiques* est pour certains exégètes la prophétie de ces noces futures[1], l'épithalame des noces eschatologiques de l'Agneau que nous décrit l'*Apocalypse* : « Je vis descendre du ciel une Jérusalem nouvelle, vêtue comme une nouvelle mariée parée pour son Époux » (XXI, 2). Le Nouveau Testament nous montre ces noces eschatologiques accomplies par l'Incarnation du Verbe qui contracte une alliance indissoluble avec la nature humaine (*Joh.*, III, 29). Ces noces seront définitivement réalisées, quand l'Époux reviendra à la fin des temps et que les âmes des justes formeront un cortège nuptial pour venir à sa rencontre (*Mth.*, XXV, 1-3.)

Mais entre leur inauguration et leur consommation

1. Voir A. Robert, *Le genre littéraire du Cantique des Cantiques*, Vivre et penser (Rev. Bibl.), III, 1944, p. 192 sqq.

à la Parousie, les noces du Christ et de l'Église se continuent — et précisément dans la vie sacramentelle. C'est un nouvel aspect de la théologie de l'initiation qui nous apparaît, l'aspect nuptial. Et ce n'est pas le moins important. Il vaut à la fois pour le baptême et pour l'Eucharistie[1]. Nous en avons de nombreux témoignages pour l'un et l'autre sacrements. En ce qui concerne le baptême, le thème se trouve pour la première fois chez Tertullien : « Quand l'âme vient à la foi, recréée de l'eau et de l'Esprit-Saint par la seconde naissance, elle est reçue par l'Esprit-Saint. La chair accompagne l'âme dans ces noces avec l'Esprit. O bienheureux mariage, s'il n'admet pas d'adultère » (*De anima*, XLI, 4 ; WASZINK 57-58. Voir aussi *De res. carn.*, 63). La même conception se trouve chez Origène : « Le Christ est appelé l'Époux de l'âme, que l'âme épouse quand elle vient à la foi » (*Ho. Gen.*, X, 4 ; BÆHRENS, 98). On remarquera que pour Tertullien l'Époux est l'Esprit-Saint, pour Origène le Christ[2]. Au IVe siècle, Didyme l'aveugle écrira : « Dans la piscine baptismale, celui qui a fait notre âme la prend pour épouse » (*De Trin.* ; *P. G.*, XXXIX, 692 A). L'Eucharistie à son tour est présentée comme une union nuptiale entre le Christ et l'âme : « Le Christ a donné aux fils de la chambre nuptiale la jouissance de son corps et de son sang », écrit Cyrille de Jérusalem (XXXIII, 1100 A). Et Théodoret : « En mangeant les membres de l'Époux et en buvant son sang, nous accomplissons une union nuptiale » (*P. G.*, LXXXI, 128 B).

C'est donc avec un certain fondement que le *Cantique des Cantiques*, prophétie des noces escha-

1. Saint Jean Chrysostome appelle l'ensemble de l'initiation chrétienne des noces spirituelles » (*Ho. Res.* ; *P. G.*, L, 441 A).

2. Voir WASZINK, *Tertullien, De anima*, p. 456-457, qui donne plusieurs références.

tologiques, sera considéré comme une figure de l'initiation chrétienne, fête des noces du Christ et de l'âme. A cette raison s'en ajoute une seconde, d'ordre liturgique. Le baptême était normalement au IVe siècle donné dans la nuit pascale. Or on sait que le *Cantique des Cantiques* était lu, dans la liturgie juive, durant le temps de la Pâque. Nous savons que la liturgie chrétienne ancienne a été fortement marquée par la liturgie juive. Il est donc possible qu'ici encore la liturgie chrétienne ait pris la succession de la liturgie synagogale, et montré dans le baptême et l'Eucharistie la réalisation même du texte lu durant ce temps liturgique.

Dans l'interprétation sacramentaire du *Cantique des Cantiques*, nous avons à distinguer deux aspects. D'une part l'ensemble du Cantique est considéré par les Pères de l'Église comme une figure des sacrements en tant qu'union nuptiale du Christ et de l'âme. Et ceci apparaît comme un développement légitime du sens littéral du texte. Mais par ailleurs les Pères chercheront à mettre en rapport les différents versets du Cantique avec des aspects divers de la liturgie de l'initiation. Ici nous serons en présence d'éléments d'inégale valeur. Certains ont un fondement scripturaire : c'est la cas en particulier de l'invitation au banquet de *Cant.*, V, 1. D'autres reposent du moins sur une tradition antique et commune : c'est ce que nous trouvons pour le dépouillement de la tunique de *Cant.*, V, 3. Enfin nous rencontrons des allégorismes fondés sur des analogies extérieures auxquels nous attacherons moins d'importance. Un commentaire suivi du texte nous amènerait à de multiples répétitions. Nous suivrons de préférence l'ordre même de l'initiation baptismale. Comme le *Psaume XXII*, en effet, le *Cantique* est apparu comme une figure totale de l'ensemble des sacrements.



La *Procatéchèse* de Cyrille de Jérusalem commence ainsi : « Dejà le parfum de la béatitude parvient jusqu'à vous, ô catéchumènes. Déjà vous récoltez les fleurs spirituelles pour tresser les couronnes célestes. Déjà la bonne odeur de l'Esprit-Saint s'est répandue. Vous êtes dans le vestibule de la demeure royale. Puissiez-vous y être introduits par le roi. Désormais en effet, les fleurs sont apparues sur les arbres. Il faut maintenant que le fruit s'achève » (XXXIII, 333 A). Les allusions au *Cantique des Cantiques* sont claires : « Les fleurs sont apparues » (II, 12) ; « Le parfum est répandu » (I, 2) ; « Le roi introduit » (I, 4). Les catéchumènes sont au seuil du jardin royal, du Paradis, où vont s'accomplir les noces. Déjà des bouffées d'air paradisiaques parviennent jusqu'à eux. Saint Ambroise précise encore ceci. Il applique à la situation du catéchumène un autre verset du *Cantique* : « Attire-nous. Nous courrons à l'odeur de tes parfums » (I, 3). Ce parfum paradisiaque, cette bonne odeur de l'Esprit-Saint, c'est la grâce prévenante de Dieu, par laquelle il attire les âmes vers son Paradis : « Vois ce que veut dire ce passage. Tu ne peux suivre le Christ, si le Christ lui-même ne t'attire » (*De Sacr.*, V, 10 ; BOTTE 90). Et le même texte est commenté dans le *De Mysteriis* : « Attire-nous pour que nous respirions l'odeur de la résurrection » (*De Myst.*, 29 ; BOTTE, 117) [1]

Nous remarquerons que, dans le texte de Cyrille de Jérusalem, au thème du Parfum du Paradis s'unit

1. Si l'on remarque que « l'Épouse captive, qui est Israël, exprime le vœu que son époux, qui est Iahweh, la fasse rentrer à Sion » (A. ROBERT, *loc. cit.*, p. 204), la légitimité de l'application du verset au baptême apparaît pleinement : c'est par le baptême que Dieu fai rentrer l'humanité captive, que figurait Israël, dans la véritable Sion, qui est l'Église.

le thème du printemps. Les débuts de la catéchèse sont comme les fleurs printanières dont au baptême les fruits seront récoltés. Or il ne faut pas oublier que le baptême se situe dans le cadre du printemps, comme le remarque Cyrille lui-même (XXXIII, 837 B). Le printemps, temps auquel Dieu a créé le monde, est un anniversaire annuel de la création [1]. La résurrection du Christ au printemps marque aussi qu'elle est une nouvelle création [2]. Et le baptême à son tour est lui aussi une création nouvelle. Ainsi, ce n'est pas seulement le texte liturgique qui associe le baptême au printemps, c'est le cadre saisonnier lui-même qui se trouve ainsi chargé d'une signification symbolique.

Jusqu'ici le candidat au baptême, s'il respire les parfums du Paradis, est encore à l'extérieur. L'introduction dans la chambre nuptiale va figurer l'entrée dans le baptistère qui inaugure les noces sacramentelles. C'est ce que nos catéchèses voient préfiguré dans le verset : « Le roi m'a introduit dans son cellier ». Ainsi Cyrille de Jérusalem : « Jusqu'ici vous vous teniez à l'extérieur de la porte. Puisse-t-il se faire que vous puissiez vous dire : Le roi m'a introduit dans son cellier » (XXXIII, 428 A). Nous avons vu que la Procatéchèse faisait déjà allusion à ce texte (333 A). Saint Ambroise dans un passage l'applique à l'entrée dans la salle du banquet eucharistique (*De Sacr.*, V, 11 ; BOTTE, 90). Mais ailleurs il entend la chambre de l'époux du lieu où s'accomplissent « les mystères du baptême » (*Exp. Psalm. CXVIII*, I, 17 ; CSEL, p. 17) [3].

1. PHILON, *De spec. leg.*, 150 ; EUSÈBE, *De Pascha* ; P. G., XXIII, 697 A.
2. Cyrille de JÉRUSALEM, XXXIII, 836 A.
3. Cette double interprétation s'explique par le fait que la traduction latine utilisée par Ambroise traduisait *cubiculum*, alors que le texte grec donnait ταμιεῖον, cellier (*De Sacr.*, V, 11 ; BOTTE 90).

Nous avons vu que le premier rite, après l'entrée dans le baptistère, était le dépouillement des vieux vêtements. C'est à ce rite qu'est rapporté un des versets du *Cantique des Cantiques* les plus fréquemment cités dans les catéchèses sacramentaires : « J'ai déposé ma tunique. Comment la revêtirai-je à nouveau ? » (v, 3). Cyrille de Jérusalem le cite trois fois. Dans un premier passage, qui ne fait pas partie des catéchèses mystagogiques, il donne le symbolisme du verset sans allusion directe au rite : « Dépouille le vieil homme avec ses œuvres, et dis le verset du Cantique : J'ai dépouillé ma tunique, comment la revêtir à nouveau » (XXXIII, 438 B). Un second passage se rapporte au baptême en général : « Ainsi toi, une fois que tu auras été purifié, tu garderas à l'avenir tes actions comme une laine pure et ta tunique restera immaculée, en sorte que tu puisses toujours dire : J'ai dépouillé ma tunique, comment la revêtir à nouveau » (XXXIII, 908 A). Enfin un dernier passage commente le rite même du dépouillement des vêtements : « Aussitôt après être entrés, vous avez dépouillé votre tunique, ce qui est l'image du dépouillement du vieil homme avec ses œuvres. Puisse l'âme désormais ne plus revêtir la tunique qu'elle a une fois dépouillée, et dire selon le mot que le Cantique attribue à l'Épouse du Christ : J'ai dépouillé ma tunique. Comment la revêtir à nouveau » (XXXIII, 1080 A).

Ce thème n'est pas particulier à Cyrille. Saint Ambroise paraît bien y faire allusion. Surtout Grégoire de Nysse l'a développé dans son *Commentaire sur le Cantique*, si rempli de résonances sacramentaires : « J'ai dépouillé ma tunique, comment la revêtirai-je à nouveau ? Par là l'Épouse s'engage à ne plus reprendre la tunique enlevée, mais à se contenter d'une seule tunique, selon le précepte donné aux

disciples. Cette tunique, c'est celle qu'elle a revêtue en étant renouvelée par le baptême » (XLVI, 1004 A). Ici c'est l'Église orientale qui paraît avoir vu dans le verset du Cantique une figure du baptême. Nous avons expliqué plus haut, à propos du symbolisme du dépouillement des vêtements, quels aspects du sacrement exprimait plus particulièrement ce rite.

Nous arrivons alors au rite baptismal proprement dit. Le Cantique contient plusieurs allusions à l'eau qui ont été interprétées dans un sens baptismal. Le verset : Ses yeux comme des colombes au bord des ruisseaux se baignent dans le lait (V, 12), est rapproché par Cyrille de Jérusalem du baptême du Christ, où l'Esprit descend sur les eaux du Jourdain sous la forme d'une colombe : « Par ce verset il a été prédit de façon symbolique que c'est ainsi que le Christ serait manifesté visiblement aux regards » (XXXIII, 981 A). Saint Ambroise retient plutôt l'allusion au lait qui signifie la simplicité : « Le Seigneur baptise dans le lait, c'est-à-dire dans la sincérité. Et ceux qui sont baptisés dans le lait sont ceux dont la foi est sans détour » (*Exp. Psalm.*, CXVIII, XVI, 21 ; CSEL, 364[1]). Par ailleurs « la fontaine scellée » du verset IV, 12, signifie pour Ambroise que le sacrement du baptême doit rester scellé « sans être ni violé par les actions, ni divulgué par les paroles » (*De Myst.* 55 ; BOTTE, 126)[2].

Mais le verset dont le symbolisme baptismal est le plus répandu est sans conteste : « Tes dents sont comme un troupeau de brebis tondues qui remontent du lavoir » (IV, 2). Il a été particulièrement cher à

1. Mais il fait allusion à la colombe du baptême à propos du verset IV, 1 : « Tes yeux sont comme des colombes » (*De Myst.*, 37 ; BOTTE, 119).

2. De même THÉODORET, *Co. Cant.*, 3 ; P. G., LXXXI, 144 C. Ceci correspond bien au sens du texte, qui exprime l'inviolabilité de l'alliance (A. ROBERT, *loc. cit.*, p. 208).

saint Ambroise, qui le cite dans le *De Mysteriis* : « Cette louange n'est pas médiocre. L'Église est comparée à ce troupeau des brebis, contenant en elle les vertus nombreuses des âmes qui ont déposé par le baptême les péchés qui s'étaient attachés à elle » (*De Myst.* 38 ; BOTTE, 119). Mais le thème revient ailleurs : « Comme les brebis, rassasiées de bonne nourriture et réchauffées par la chaleur du soleil, se baignent dans le fleuve et en remontent joyeuses et propres, ainsi les âmes des justes remontent du bain spirituel » (*Exp. Psalm. CXVIII*, XVI, 23 ; CSEL, 365-366). L'allusion aux dents est ailleurs interprétée par Ambroise du fait que, dans les sacrements du Nouveau Testament, « les baptisés, bien qu'ayant tout le corps purifié, ont besoin cependant ensuite d'être purifiés par la nourriture et le breuvage spirituels, comme dans l'Ancien Testament la manne succéda à la source de l'Horeb » (*Id.*, 29 ; CSEL, 367). Il s'agit donc ici de l'Eucharistie et de sa vertu de remettre les péchés après le baptême.

C'est sans doute à saint Ambroise que saint Augustin a emprunté ce symbolisme. On sait que, dans le *De doctrina christiana*, il le cite en exemple pour montrer combien une doctrine en soi commune prend de séduction quand elle est présentée sous les voiles mystérieux de l'allégorie : principe dangereux qui transforme la typologie biblique en un symbolisme littéraire[1] : « Qu'est-ce qui fait, je te le demande, que si quelqu'un parle des bons et fidèles serviteurs de Dieu qui, déposant les fardeaux du monde, sont venus au bain du saint baptême, il charme moins celui qui l'écoute que s'il exprime la même idée en se servant du passage du *Cantique des Cantiques* où

1. Voir sur ce texte H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 489.

il est dit à l'Église : Tes dents sont un troupeau de brebis qui remontent du lavoir. La pensée est la même, et pourtant je contemple les saints, je ne sais pourquoi, avec plus de plaisir lorsque je les vois, comme les dents de l'Église, couper les hommes de leurs erreurs et je trouve un vif plaisir à les voir comme des brebis tondues, ayant déposé comme les préoccupations du siècle et remontant du lavoir, c'est-à-dire du baptême » (*De doctrina christ.*, II, 6 ; *P. L.*, XXXIV, 38-39).

Cette exégèse si contestable n'est pourtant pas seulement un procédé littéraire issu d'Ambroise et d'Augustin, comme ce dernier texte donnerait à le croire. En effet nous la retrouvons chez Théodoret si peu porté vers l'allégorie. Il s'agit donc d'une tradition commune : « Je pense que, par les troupeaux de brebis, l'Époux nous désigne ceux qui par le baptême ont été purifiés, ayant coupé leurs péchés, selon l'enseignement de Paul qui parle « du bain de l'eau avec la parole ». Ainsi, dit-il, vous avez les dents propres et purifiées de toute faute de parole, en sorte que vous paraissez semblables à ceux qui viennent d'être jugés dignes du baptême du salut » (*Co. Cant.*, 2 ; *P. G.*, LXXXI, 129 B). On voit, à l'arrière-plan de ces textes, toute une incorporation du Cantique à la liturgie de l'initiation, qui dépasse les interprétations particulières.

D'ailleurs de ceci nous avons la preuve dans les *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem. Nous sommes tout à fait dans la catéchèse commune. Or Cyrille interprète lui aussi notre texte dans un sens baptismal, en indiquant d'ailleurs un symbolisme différent : « L'âme qui auparavant était esclave reçoit maintenant le Seigneur lui-même pour époux ; et celui-ci, recevant l'engagement sincère de son âme, s'écrie : Tu es belle, ma bien-aimée, tu es belle.

Tes dents sont un troupeau de brebis portant chacune deux jumeaux. Il parle des dents à cause de la profession de foi proférée par un cœur droit [1] et des jumeaux à cause de la double grâce, celle qui est accomplie par l'eau et l'Esprit » (XXXIII, 446 C). Il apparaît bien que le texte était appliqué au baptême et que cette application était interprétée diversement. Le baptême est signifié non par le lavoir, mais par les jumeaux auxquels la suite du verset fait allusion [2].

Au sortir du Baptême, remontant de la piscine, le nouveau baptisé est revêtu de la tunique blanche et accueilli par la communauté chrétienne. Ceci donne lieu à l'une des interprétations les plus remarquables de saint Ambroise. Citant les versets I, 4 et VIII, 5, il nous montre le baptisé dans l'éclat de la grâce que symbolise sa robe éblouissante de blancheur montant de la piscine baptismale, au milieu de l'admiration des anges : « L'Église revêtue de ces vêtements qu'elle a reçus par le bain de la régénération dit dans le Cantique : Je suis noire, mais je suis belle, filles de Jérusalem (I, 3). Noire, par la fragilité de la condition humaine, belle par la grâce ; noire parce que venant du milieu des pécheurs, belle par le sacrement de la foi. Et voyant ces vêtements, les filles de Jérusalem sont saisies de stupeur et s'écrient : Qui est celle-ci qui monte vêtue de blanc (VIII, 5). Elle était noire. Comment est-elle soudain devenue blanche » (*De Myst.* 35 ; BOTTE, 118-119) [3].

Ainsi les anges ne peuvent supporter l'éclat qui rayonne du nouveau baptisé. Et ceci évoque, dans

1. Le rapprochement des dents et de la profession de foi est fait aussi par Ambroise (CSEL, 367).

2. La myrrhe de V, 1 et VI, 1, est aussi figure du baptême comme configuration à la mort du Christ pour Grégoire de Nysse (XLIV, 1016 D) et Théodoret (LXXXI, 148 C).

3. Le mot *noire* désigne « les souffrances de l'exil » (ROBERT, *loc. cit.*, p. 204). L'application à l'état de l'homme avant le baptême est légitime.

l'esprit d'Ambroise, la scène de l'Ascension : « Les anges aussi hésitèrent quand le Christ ressuscita, les puissances des cieux hésitèrent en voyant ce qui, bien que chair, montait au ciel. Aussi ils disaient : Qui est ce roi de gloire ? Et alors que d'autres disaient : Ouvrez-vous, portes éternelles et le roi de gloire passera, d'autres disaient encore : Qui est ce roi de gloire ? Et dans Isaïe aussi tu trouves les Vertus des cieux qui hésitent et disent : Qui est celui-ci qui monte d'Edom, qui monte de Bosra avec ses vêtements rougis, dans l'éclat de sa robe blanche » (*De Myst.*, 36 ; BOTTE, 119). Nous avons ici une allusion au thème néo-testamentaire de la stupeur des anges devant l'ascension du Christ montant vers son Père après la Résurrection dans la gloire éblouissante de son corps transfiguré [1]. Ainsi le sacrement de l'initiation apparaît-il comme une configuration au Christ ressuscité et montant vers son Père. Ambroise ailleurs présente explicitement l'initiation comme participation à l'Ascension : « L'âme baptisée dans le lait, monte vers le ciel. Les Puissances l'admirent en disant : Qui est celle-ci qui monte vêtue de blanc ? Et appuyée sur le Verbe de Dieu, elle pénètre dans les hauteurs » (*Exp. Psalm. CXVIII*, XVI, 21).

Ambroise est revenu dans le *De Sacramentis* sur ce beau thème de l'admiration des anges en présence des nouveaux baptisés. Mais dans ce passage il la met en relation avec la procession qui va du baptistère à l'église : « Il reste que tu viennes à l'autel. Tu commences à te mettre en route. Les Anges t'ont vu. Ils vous ont vus à votre arrivée et ils ont vu la nature humaine, qui auparavant était toute souillée d'une laideur sombre, briller soudain d'un vif éclat.

1. P. BENOIT, *L'Ascension*, Rev. Biblique, 1949, p. 161 sqq. Sur l'application du *Psaume XXIII* à l'Ascension, voir *infra*, p. 410.

Alors ils se sont écriés : Qui est celle-ci qui monte du désert vêtue de blanc ? Donc les anges aussi sont dans l'admiration. Tu veux savoir pourquoi ils admirent. Écoute l'Apôtre Pierre disant que les choses qui nous sont conférées sont celles que les anges désirent voir, et ailleurs que l'œil n'a pas vu et que l'oreille n'a pas entendu ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (*De Sacr.*, IV, 5 ; BOTTE, 19.)

Le baptême ici prend toute sa dimension. Si, pour les yeux visibles, il n'y a qu'une tunique blanche et une procession nocturne, les anges, eux, qui voient la réalité des choses, admirent l'événement extraordinaire qui s'accomplit. Le baptême est un événement qui retentit dans la création spirituelle tout entière, un événement inouï où les anges n'osent plonger leurs regards. C'est à l'*Épître I* de Pierre (I, 12) que le texte cité par Ambroise est emprunté. L'important est la relation établie entre le baptême et la réalité dont l'Épître dit qu'elle plonge les anges dans la stupeur. Aussi les sacrements apparaissent-ils comme les grands événements de l'histoire sainte, les *mirabilia* qui remplissent l'espace qui va de la *gloriosa Ascensio* à la glorieuse Parousie, et dont la trame constitue cette traînée fulgurante d'œuvres divines dont les anges mêmes ne peuvent porter l'éclat et qui les jette dans la stupeur.

Si Ambroise a particulièrement développé cette typologie, il n'est que l'héritier de la tradition mystagogique. En effet les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem nous offrent un commentaire analogue de notre passage. Dans sa catéchèse *sur le Baptême*, Cyrille, pour accroître le désir des catéchumènes, leur parle à l'avance de l'initiation et dit : « Les anges vous entoureront de leurs chœurs et diront : Qui est celle-ci qui monte, vêtue de blanc, appuyée sur son Bien-Aimé ? » (XXXIII, 448 B). Le baptême apparaît

comme participation à l'Ascension du Christ au-dessus des chœurs angéliques. A travers ces symboles, c'est toute une théologie, la plus profonde théologie des Pères, qui se dévoile peu à peu à nous.

Mais ce n'est pas seulement les anges qui admirent le baptisé, montant des eaux purificatrices, vêtu de l'éclat éblouissant de la grâce. C'est le Christ lui-même qui l'accueille et loue sa beauté. Le développement de saint Ambroise suit exactement celui de saint Cyrille, en sorte que la dépendance apparaît évidente. En effet ce dernier, après le texte que nous avons cité, continue : « Celle qui auparavant était servante reçoit maintenant le Seigneur même pour bien-aimé. Et celui-ci, recevant l'engagement sincère de son âme, s'écrie : Tu es belle, ma bien-aimée, tu es belle » (XXXIII, 448 B). Le baptême apparaît pleinement comme mystère nuptial. L'âme, jusqu'ici simple créature, devient l'épouse du Christ. Au sortir de l'eau baptismale, où il l'a purifiée dans son sang, celui-ci l'accueille dans sa blanche robe d'épousée et reçoit le serment qui l'engage à Lui pour toujours.

Or c'est en termes analogues que saint Ambroise continue, après le passage que nous avons cité : « Le Christ, voyant son Église en vêtements blancs, cette Église pour laquelle lui-même, comme tu le vois dans le prophète Zacharie, avait revêtu une robe d'ignominie, voyant l'âme purifiée et lavée par le bain baptismal, dit : Tu es belle, ma bien-aimée, tu es belle, tes yeux sont comme des colombes et il n'y a pas de tache en toi, parce que la faute a été détruite dans l'eau » (*De Myst.* 37 ; BOTTE, 119). Il retient la comparaison des yeux qui sont comme des colombes : « Les yeux sont beaux comme des colombes, parce que c'est sous l'apparence d'une colombe

que l'Esprit-Saint est descendu du ciel » (*De Myst.* 27 ; Botte, 119). C'est l'Esprit-Saint, répandu dans l'âme par le baptême, qui lui confère la beauté dont elle est revêtue.

Et alors s'engage l'admirable dialogue qui va enchaîner le baptême aux autres sacrements. L'âme est comblée et pourtant elle désire encore davantage : « Je te saisirai et je te conduirai dans la maison de ma mère et tu m'enseigneras (viii, 1-2). Tu vois combien, comblée des dons de la grâce, elle désire pénétrer plus avant dans les sacrements et consacrer au Christ tous ses sens. Elle cherche encore, elle réclame encore l'amour et elle demande aux filles de Jérusalem, c'est-à-dire aux âmes des fidèles, de le réclamer pour elle, désirant que, par leur moyen, son Époux soit amené à un amour plus généreux pour elle » (*De Myst.*, 40 ; Botte, 120). Le vrai sens du mystère sacramentel, au delà du voile des rites, apparaît. C'est le mystère de l'amour de Dieu pour l'âme, suscitant l'amour de l'âme pour Dieu. A travers des symboles qui paraissent nous éloigner de la littéralité des sacrements, c'est leur vérité la plus profonde qui se dévoile à nous.

A l'aspiration de l'âme, le Christ répond. « Alors le Seigneur Jésus, touché lui-même par l'ardeur d'un tel amour, par la grâce d'une telle beauté, que nulle tache n'obscurcit plus dans les baptisés, dit à l'Église : Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme une marque sur ton bras. Cela veut dire : Tu es belle ma bien-aimée, tu es toute belle et il n'y a en toi aucun défaut. Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, qui fasse briller ta foi dans la plénitude du sacrement. Que tes œuvres brillent aussi et présentent l'empreinte de Dieu, à l'image de qui tu as été faite. Que ton amour ne soit ébranlé par aucune persécution, que les grandes eaux ne puissent l'em-

porter. C'est pour cela que tu as reçu le sceau spirituel » (*De Myst.*, 41 ; BOTTE 120-121)[1].

L'allusion à la confirmation est certaine. Le *signaculum spiritale* est l'expression latine qui correspond à la *sphragis* grecque. C'est ce sceau que figure le *signaculum* que la Bien-Aimée du Cantique met sur son cœur. Et les traits que signalent Ambroise correspondent bien à la confirmation. Elle est un complément (*plenum*) qui augmente la lumière de la foi et fortifie la vigueur de l'amour. Le même verset est interprété pareillement dans le *De Sacramentis*. Ambroise explique que, bien que le sacrement soit l'œuvre des Trois Personnes indivisiblement, chacune agit suivant son mode propre : « Comment ? Dieu t'a oint, le Seigneur t'a marqué du sceau et a posé l'Esprit-Saint dans ton cœur. Tu as donc reçu l'Esprit-Saint dans ton cœur. Reçois aussi autre chose. Car comme l'esprit est dans ton cœur, le Christ est dans ton cœur. Comment ? Tu as cela dans le *Cantique des Cantiques* : Pose-moi comme un sceau sur ton cœur. Tu as donc été marqué à l'empreinte de sa croix, à l'empreinte de sa Passion. Tu as reçu le sceau à son image, pour que tu ressuscites à son image, que tu vives à son image » (*De Sacr.*, VI, 6-7 ; BOTTE 99).

Le *signaculum* ne fait allusion qu'à la croix marquée sur le front. Mais Ambroise observait qu'il s'agit aussi d'une onction. Cet autre aspect du rite lui apparaît préfiguré dans le verset I, 2 : « Ton nom est une huile parfumée (unguentum) répandue » (*De Myst.* 29 ; BOTTE, 117). Le même verset est interprété également par Théodoret au sens sacramentaire.

1. Ici encore l'interprétation patristique est rigoureusement dans la ligne du sens littéral. « Le sceau signifie que Iaweh demande à Israël de lui rester fidèle » (A. ROBERT, *loc. cit.*, p. 210). Or le sceau baptismal est précisément l'expression de l'engagement de réciproque fidélité entre Dieu et l'âme.

Mais il s'agit de la *consignatio*, qui avait lieu à Antioche, comme nous l'avons vu, avant le baptême : « Si tu veux interpréter ce verset de façon plus sacramentaire, souviens-toi de la sainte initiation (μυσταγωγία) dans laquelle les initiés, après la renonciation au tyran et la confession du roi, reçoivent, comme une sorte d'empreinte (σφραγίς) royale, l'onction avec l'huile parfumée spirituelle, étant munis dans l'huile, comme dans un signe, de la grâce invisible de l'Esprit Très-Saint » (LXXXI, 60 C).

Mais revenons à Ambroise, pour qui le *signaculum* empreint sur le cœur et le nard qui répand son odeur désignaient la confirmation. Même après cette nouvelle grâce, qui marquait un accroissement, l'âme n'est pas satisfaite. Elle aspire à plus encore : « Gardant cachée la sublimité des sacrements célestes et écartant d'elle les assauts violents du vent, elle aspire à la douceur de la grâce du printemps, et sachant que son jardin ne peut déplaire au Christ, elle appelle l'Époux lui-même, disant : Que mon Bien-Aimé descende dans son jardin et qu'il mange du fruit de ses beaux arbres (IV, 16). Elle possède en effet de beaux arbres chargés de fruits qui baignent leurs racines dans les eaux de la fontaine sacrée » (*De Myst.*, 56 ; BOTTE, 127)

L'âme purifiée, devenue un paradis, aspire désormais à davantage. Elle veut recevoir maintenant en elle son Époux lui-même, pour consommer son union avec lui. Ailleurs Ambroise entend ce texte de l'Église, qui invite le Christ à venir, dans l'âme des baptisés, par l'Eucharistie : « Tu es venu à l'autel, tu as reçu la grâce du Christ, tu as obtenu les sacrements célestes. L'Église se réjouit de la rédemption d'un grand nombre et elle se réjouit d'une joie spirituelle, en voyant debout autour d'elle sa famille vêtue de blanc. Tu as cela dans le *Cantique des*

Cantiques. Elle invoque le Christ dans son allégresse, ayant une salle préparée, digne d'un banquet céleste. C'est pourquoi elle dit : Que mon Bien-Aimé descende dans son jardin et qu'il cueille le fruit de ses arbres. Qui sont ces arbres ? Tu étais devenu un bois sec en Adam. Maintenant par la grâce du Christ les arbres chargés de fruit pullulent » (*De Sacr.*, V, 14 ; BOTTE, 91).

Le Christ répond à cet appel et vient visiter le jardin de son Épouse : « Le Seigneur Jésus accepte volontiers et répond à son Église avec une condescendance céleste : Je suis descendu dans mon jardin, ma sœur fiancée, j'ai cueilli ma myrrhe avec mon nard. J'ai mangé mon pain avec mon miel. J'ai bu mon vin avec mon lait (V, 1) » (*De Sacr.*, V, 15. Voir *De Myst.* 57). C'est le banquet eucharistique qui est décrit pour Ambroise : « Pourquoi parle-t-il de nourriture et de boisson, celui qui est initié le comprend » (*De Myst.* 57 ; BOTTE, 127). Dans le *De Sacramentis*, où il n'est pas tenu par le secret de l'arcane, il est plus explicite : « Tu vois que dans ce pain il n'y a nulle amertume, mais seulement douceur. Tu vois de quelle nature est cette allégresse qui n'est souillée par aucune faute » (V, 17 ; BOTTE, 92).

Mais dans ce verset, c'est seulement l'allusion au pain et au vin qui suggère à Ambroise un sens eucharistique. Le verset suivant, par contre, est l'invitation même, adressée par l'Époux aux âmes, à participer au banquet de ses noces avec l'Église. C'est ce qu'explique Grégoire de Nysse : « Pour ceux qui connaissent le sens caché de l'Écriture, il n'y a pas de différence entre ce qui est dit dans le Cantique : Mangez, amis, enivrez-vous, mes Bien-Aimés, et l'initiation sacramentelle (μυσταγωγία) des Apôtres. En effet, ici et là, le texte dit : Mangez et buvez » (XLIV, 989 C). On pourrait objecter, remarque

toutefois Grégoire, « que dans le texte évangélique il n'est pas question d'ivresse. Mais c'est que cette ivresse est le Christ lui-même qui opère l'extase des réalités inférieures à celles d'en-haut » (XLIV, 989 D).

L'appel à l'ivresse de l'Époux du Cantique est interprétée semblablement dans nos catéchèses : « L'Église, voyant une si grande grâce — la célébration par le Christ du banquet nuptial — invite ses fils, invite ses voisins, à accourir aux sacrements : Mangez, amis, buvez, enivrez-vous, mes bien-aimés. Ce que nous mangeons, ce que nous buvons, l'Esprit-Saint nous l'a dit ailleurs par le Prophète : Goûtez et voyez que le Seigneur est doux. Le Christ est dans ce sacrement. Parce que c'est le corps du Christ, non comme un aliment corporel, mais spirituel » (*De Myst.* 58 ; BOTTE, 127). Et dans le *De Sacramentis*, il célèbre l'ivresse sobre que donne le vin eucharistique : « Toutes les fois que tu bois, tu reçois la rémission des péchés et tu es enivré en esprit. Celui qui est ivre de vin vacille et titube, mais celui qui est enivré de l'esprit est enraciné dans le Christ. Admirable ivresse qui opère la sobriété de l'esprit. Voilà ce que nous avions à parcourir au sujet des sacrements » (V, 17)[1].

Avec la sobre ivresse suscitée par le vin eucharistique, la soif de l'âme est enfin comblée. Au terme de l'initiation sacramentelle, elle a passé des choses terrestres aux choses célestes. Et c'est pourquoi l'Eucharistie marque le terme des sacrements. Mais nous remarquerons toutefois que, dans cette célébration du banquet des noces de l'Église et du Christ, que l'Eucharistie réalise, l'aspect nuptial n'est pas souligné et que le symbolisme n'est pas différent de celui du Banquet de la *Sagesse* ou du Calice enivrant

1. Voir aussi *De Caïn et Abel*, I, 20-21 ; CSEL, 356-357.

du *Psaume XXII*. L'aspect plus proprement nuptial de l'Eucharistie apparaît dans l'interprétation d'autres versets du Cantique où ce n'est pas seulement le repas nuptial, mais l'union nuptiale elle-même qui figure l'union du Christ et de l'âme consommée dans l'Eucharistie.

C'est au premier verset du Cantique que nous ramène saint Ambroise : « Tu es venu à l'autel, le Seigneur Jésus t'appelle, qu'il s'agisse de toi ou de l'Église, et il te dit : Qu'il me baise d'un baiser de la bouche. Le mot peut s'appliquer aussi bien au Christ ou à toi. Tu veux l'appliquer au Christ. Tu vois que tu es pur de tout péché, puisque tes fautes ont été effacées. C'est pourquoi il te juge digne des sacrements célestes et t'invite au céleste banquet : Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche. Tu veux t'appliquer le verset. Te voyant pur de tous péchés et digne de pouvoir accéder à l'autel du Christ — qu'est-ce en effet que l'autel, sinon la figure du corps du Christ —, tu vois les admirables sacrements, et tu dis : Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche, c'est-à-dire que le Christ me donne un baiser » (*De Sacr.*, V, 5-7 ; BOTTE, 89-90). Ainsi la communion eucharistique, où le corps du Christ est posé sur les lèvres du baptisé purifié de ses péchés, est vraiment le baiser donné par le Christ à l'âme, et qui est l'expression de l'union d'amour qu'il contracte avec elle. Ici c'est directement l'union nuptiale qui devient la figure de l'Eucharistie.

Ceci se retrouve chez Théodoret : « Si quelqu'un, dont les pensées sont basses, est troublé par le terme de baiser, qu'il considère que, au temps du sacrement, recevant les membres de l'Époux, nous le baisons et l'embrassons, et nous l'appliquons avec les yeux sur notre cœur, et nous imaginons comme une sorte d'étreinte nuptiale, et nous pensons nous unir à Lui et

l'embrasser et le baiser, l'amour chassant la crainte, selon la sainte Écriture » (LXXXI, 53 C). Le texte est encore plus fort que celui de saint Ambroise, mais procède bien de la même inspiration. La communion eucharistique est vraiment considérée comme union nuptiale. Elle est la consommation de l'agapè, de la charité, par l'union. L'idée revient ailleurs. Commentant l'expression « jour des noces »[1], Théodoret l'applique à l'Eucharistie et écrit : « Mangeant les membres de l'Époux et buvant son sang, nous réalisons avec lui une union (κοινωνία) nuptiale » (128 A).



Ainsi toute la tradition catéchétique nous montre dans le *Cantique des Cantiques* une figure de l'initiation chrétienne. Et le fondement de cette hypothèse est bien clair. Dès lors que le *Cantique* est la prophétie des noces eschatologiques du Messie et de l'Israël nouveau, on est en droit de le voir réalisé dans les sacrements chrétiens où s'effectuent ces noces perpétuelles du Christ et de l'Église. Mais nous pouvons nous demander si cette interprétation sacramentaire de la théologie nuptiale peut s'autoriser du Nouveau Testament. Or il y a un texte où le mystère du baptême et de l'Eucharistie est présenté comme l'accomplissement des noces eschatologiques, c'est celui de l'*Épître aux Éphésiens* : « Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier ; après l'avoir purifiée par l'eau baptismale, avec la parole, pour la faire paraître, devant lui, cette Église sans tache

1. Cette expression désigne dans le texte du Cantique « l'avènement eschatologique » (ROBERT, *loc. cit.*, p. 207). Or cet avènement eschatologique est accompli par l'initiation chrétienne.

et immaculée... Celui qui aime sa femme la nourrit et l'entoure de soins, comme fait le Christ pour l'Église, parce que nous sommes membres de son corps. C'est pourquoi « l'homme et la femme deviendront une seule chair ». Ce mystère est grand, je veux dire par rapport au Christ et à l'Église » (v, 25-32).

Ce texte présente d'abord l'intérêt de montrer comment le rite même du baptême peut être rattaché au thème nuptial. Nous y voyons apparaître en effet le thème du bain nuptial. Dom Casel a montré qu'il s'agit d'une allusion à un rite connu du monde antique, qui était l'inauguration des noces par un bain des futurs époux [1]. Il s'agissait d'un bain sacré, marquant surtout pour l'épousée sa consécration au culte de la famille dans laquelle elle entrait. C'est ce bain où Paul voit la figure du baptême. Mais surtout on remarquera que le bain constitue la purification, et que c'est l'union nuptiale elle-même qui constitue la pleine sanctification. L'allusion à l'Eucharistie est évidente. C'est par elle que le Christ et l'âme deviennent une seule chair, comme l'époux et l'épouse [2]. Or c'est bien ce que les Pères nous montraient dans l'explication du Cantique des Cantiques.

Ceci a été marqué par Méthode d'Olympe. Les noces du Christ et de l'Église, accomplies sur la croix, se continuent à travers toute l'Église par le baptême et l'Eucharistie : « Le Verbe de Dieu est descendu pour s'attacher à son Épouse, mourant volontairement pour elle, afin de la rendre glorieuse et immaculée dans le bain de la purification. Car

1. *Le bain nuptial de l'Église*, Dieu vivant, IV, p. 43-44.
2. Cette interprétation eucharistique d'*Eph.*, V, 31 est expressément donnée par saint Jean Chrysostome, dans son *Commentaire de l'Épître aux Éphésiens*.

l'Église ne pourrait pas autrement concevoir les croyants et les enfanter à nouveau par le bain de la régénération, si le Christ ne mourait de nouveau, ne s'unissait à son Église et ne lui fournissait la force de son côté, afin que puissent croître tous ceux qui sont nés du bain baptismal » (*Banquet*, III, 8). Ainsi le baptême régénère perpétuellement les chrétiens, en les plongeant dans la mort du Christ, et l'Eucharistie les fait perpétuellement croître en les vivifiant par la force de son côté, c'est-à-dire par la communion de sa chair ressuscitée. C'est ainsi toute l'initiation sacramentaire qui devient l'expression du mystère nuptial. Le texte paulinien vient donner lui-même l'explication des figures que nous avons jusqu'ici rencontrées. C'est parce que le mystère de la Passion est l'accomplissement des noces eschatologiques du Verbe et de l'Israël nouveau, et que l'initiation chrétienne est la continuation du mystère de la Passion, que le baptême et l'Eucharistie sont un mystère nuptial.

CHAPITRE XIII

LES FIGURES NÉO-TESTAMENTAIRES

C'est une des acquisitions de l'exégèse contemporaine que d'avoir montré combien les Évangiles étaient remplis d'allusions aux sacrements. Dans la mesure en effet où nous y voyons non seulement des documents historiques sur la vie du Christ, mais aussi l'expression de la foi et de la vie de la communauté chrétienne, ils présentent comme un double plan. Les réalités de la vie du Christ dans son existence terrestre y deviennent des figures de sa vie glorieuse dans l'Église, telle en particulier qu'elle s'exprime dans la vie sacramentelle. Ainsi les allusions à l'eau vive ou aux ablutions, aux épis froissés ou au pain multiplié prennent des résonances baptismales et eucharistiques. C'est en particulier la thèse développée par Oscar Cullmann dans *Urchristentum und Gottesdienst* et par Harald Sahlin dans *Zur Typologie des Johannesevangeliums*[1].

Il ne peut être question d'étudier toutes les allusions sacramentaires des Évangiles. Nous en avons d'ailleurs déjà indiqué plusieurs : la multiplication des pains, l'eau et le sang jaillissant du côté percé,

1. Voir aussi E. Hoskyns, *The fourth Gospel*, Londres, 1948 ; A. Correll, *Consummatum est*, Upsala, 1950.

les épis froissés un jour de sabbat, le lavement des pieds. Ces figures apparaissent en effet dans le prolongement direct d'épisodes de l'Ancien Testament, la manne et le rocher d'Horeb en particulier. L'Évangile johannique présente ainsi comme un symbolisme à trois plans : la vie du Christ se projette d'une part sur l'arrière-plan de l'Exode, et devient à son tour la figure de la vie sacramentelle de l'Église. Nous traiterons seulement de deux épisodes de l'Évangile johannique qui nous feront toucher des aspects nouveaux de la symbolique sacramentaire. Le premier, la piscine de Bethesda, se rattache au baptême ; le second, les noces de Cana, à l'Eucharistie.



Le chapitre cinquième de l'Évangile johannique rapporte le récit de la guérison opérée par Jésus d'un paralytique à la piscine de Bethesda. La tradition chrétienne ancienne a vu dans cet épisode une figure du baptême. Tertullien, Didyme, Ambroise le commentent dans leurs catéchèses. Les prières de consécration de l'eau baptismale éthiopienne et égyptienne en font mention[1]. Plus encore : c'est un des motifs qui se rencontrent dans les fresques les plus anciennes des baptistères. La *Capella Greca*, à la fin du second siècle, nous présente l'épisode en parallèle avec celui du rocher de l'Horeb, qui est une figure baptismale. La chapelle des Sacrements le présente à côté du baptême de Jésus et d'un pêcheur tirant un poisson, qui se rapportent au baptême. Nous sommes donc en présence d'une des figures les plus archaïques et les plus communes du baptême.

Or la tradition chrétienne est simplement l'expres-

1. Père LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'Église ancienne* p. 25.

sion du Nouveau Testament lui-même. Dans l'Évangile de saint Jean, en effet, l'épisode a un sens baptismal. Et on peut donc considérer que ce sens baptismal remonte à la communauté apostolique. La piscine de Bethesda était un lieu où se produisaient des miracles de guérison : mais ces miracles avaient lieu pour un seul individu, à un moment précis, par l'intermédiaire d'un ange. Avec Jésus ces conditions sont abolies. Il est lui-même le salut qui opère en tous temps sans intermédiaire pour tout homme. Ainsi il apparaît comme étant la réalité dont la guérison par l'ange était la figure. On remarquera de plus que la guérison a lieu un jour de sabbat, ce qui scandalise les Pharisiens : par là le Christ manifeste qu'il est le maître et la réalisation du sabbat [1].

Mais cette action du Christ présente des caractères particuliers. D'une part elle n'est pas seulement guérison du corps, mais à cette guérison est lié le pardon des péchés (14-16). Ainsi, comme souvent dans l'Évangile de Jean, la réalité visible apparaît comme le signe d'une réalité invisible. Les pains de la multiplication sont figures de la parole de Dieu et de l'Eucharistie. Or ici de quoi le signe est-il la figure ? C'est de la rémission des péchés qui est l'objet même du baptême. Déjà ceci nous oriente vers le sens sacramentel. Mais, comme toujours chez saint Jean, les sacrements ne sont pas seulement désignés dans leur contenu, mais dans leur signe. Les pains de la multiplication figurent le pain eucharistique. Or ici le miracle a lieu près d'une piscine. Nous nous rappellerons que les baptêmes chrétiens primitifs avaient lieu dans des piscines. Et dans des piscines d'eaux vives, ce que suggère l'agitation de

1. Oscar CULLMANN, *loc. cit.*, p. 87. Harald SAHLIN ajoute que l'épisode montre la supériorité du baptême chrétien sur les purifications juives (*loc. cit.*, p. 20-21 et 73).

l'eau par l'ange. La scène désigne ainsi la rémission des péchés en relation avec la piscine d'eaux vives. Elle apparaît donc clairement comme une figure du baptême.

Dès lors, les Pères étaient dans la vraie interprétation du texte lorsqu'ils l'interprétaient au sens baptismal. Tertullien est le premier auteur que nous rencontrions en ce sens : « Un ange par son intervention agitait la Piscine de Bethesda. Ceux qui se plaignaient d'être malades le guettaient. Car le premier qui y descendait cessait après le bain d'avoir à se plaindre. Cette figure de guérison corporelle prophétisait la guérison spirituelle, selon la loi qui veut que les choses charnelles précèdent toujours en figure les spirituelles. Ainsi, la grâce de Dieu progressant dans l'humanité, il a été donné à l'ange et aux eaux de pouvoir davantage. Alors qu'ils ne portaient remède qu'aux maux du corps, ils guérissent maintenant l'âme ; alors qu'ils n'opéraient qu'un salut temporel, ils restaurent la vie éternelle ; alors qu'ils ne délivraient qu'une personne une fois par an, maintenant chaque jour ils préservent des foules, détruisant la mort par la rémission des péchés » (*De bapt.*, 5 ; *P. L.*, I, 1206).

On ne saurait trouver plus précis commentaire du récit de Jean. Tertullien souligne admirablement les traits sur lesquels porte le symbolisme baptismal. Dans les deux cas il s'agit d'une vertu communiquée aux eaux. Mais cette vertu ne portait que sur une guérison charnelle dans la piscine juive et ne procurait qu'un salut temporel. Ici elle opère le salut spirituel et la rémission des péchés. C'est la vertu de l'eau qui est considérée dans les deux cas. La piscine de Bethesda est la figure de la piscine baptismale. De même le salut n'était communiqué qu'une fois par an. Le baptême est donné tous les jours.

Enfin le bénéficiaire était seulement une personne. Ici ce sont des foules. Tertullien relève les traits mêmes que nous notions dans saint Jean comme constituant la comparaison de la figure et du sacrement.

J'ai laissé un trait de côté parce que la théologie propre de Tertullien y apparaît : c'est celui de l'ange[1]. Pour notre auteur en effet, le rôle de l'ange persiste dans les deux cas. Il détient seulement une efficacité plus grande dans le baptême : *Plus aquis et angelo accessit*. C'est même ce point qui est l'origine de tout l'exposé de Tertullien. Il veut établir que dans le baptême chrétien un ange agit par le moyen de l'eau, que c'est un ange qui communique aux eaux leur vertu purificatrice : « Les eaux ayant reçu une vertu salutaire par l'intervention d'un ange, l'esprit est plongé dans l'eau par le moyen du corps et le corps purifié dans l'eau par le moyen de l'esprit » (4). Pour justifier cela, Tertullien apporte des exemples. Il montre que les païens eux-mêmes reconnaissent que les démons agissent par le moyen des eaux. Il mentionne d'abord les baptêmes d'initiation que présentent les mystères d'Isis et de Mithra. « Mais allons plus loin. Ce n'est pas dans ces faux sacrements seulement que les esprits impurs viennent couvrir les eaux pour les faire servir à leurs maléfices» (5).

Tertullien donne de cela des exemples : « Est-ce que nous ne retrouvons pas cela aussi dans les fontaines obscures, dans les ruisseaux sauvages, dans les piscines thermales, dans les canaux et les citernes des maisons, dont on dit qu'ils font perdre la raison, par la puissance d'un esprit mauvais ».

1. Le témoignage de Tertullien est important non seulement pour le sens du passage, mais aussi pour son authenticité. On sait en effet que plusieurs importants manuscrits du Nouveau Testament omettent le verset 4 où il est question de l'ange (Voir E. Hoskyns, *The fourth Gospel*, p. 265).

Pourquoi rappeler ces choses : « Pour rendre moins difficile à croire qu'un ange saint de Dieu soit présent aux eaux qui doivent être préparées en vue du salut des hommes, quand un ange mauvais a l'habitude d'un commerce fréquent avec cet élément pour la perte des hommes ». D'ailleurs Tertullien a un argument meilleur encore : « Si cette intervention de l'ange dans les eaux te paraît étonnante, elle a des précédents ». Et c'est alors qu'intervient le texte sur la piscine de Bethesda.

L'élément intéressant pour nous du point de vue de la théologie du baptême est la question du rôle que joue cet ange. A quoi correspond-il ? L'idée d'une présence particulière d'un ange au baptême n'est pas propre à Tertullien. On la trouve en particulier chez Origène. Avant le baptême l'âme était au pouvoir du démon. Par le baptême, elle est confiée à un ange [1]. Plus encore, l'ange est présent au baptême. « Quand le sacrement de la foi t'a été donné, les vertus célestes, les ministères des anges, l'Église des premiers-nés étaient présents » (*Ho. Jos.*, IX, 4). Il paraît même en être le ministre : « Viens, ange, reçois par la parole celui qui s'est converti de l'antique erreur, de la doctrine des démons ; prends-le pour lui donner le baptême de la seconde naissance » (*Ho. Ez.*, I, 7). Il y a ainsi dans le baptême comme un double ministre : le prêtre visible et l'ange invisible : « Sur le plan visible, la piscine engendre notre corps visible par le ministère des prêtres ; sur le plan invisible, l'Esprit de Dieu régénère à la fois notre corps et notre âme avec l'assistance des anges » [2].

Comme l'a bien vu Érik Peterson [3], cette présence des anges aux actions liturgiques et singulièrement

1. A. BETTENCOURT, *Doctrina ascetica Origenis*, p. 23.
2. DIDYME L'AVEUGLE, *De Trinitate* ; P. G., XXXIX, 672 C.
3. *Theologische Traktate*, p. 361 et suiv.

au baptême traduit le caractère officiel des actions sacramentelles du culte chrétien. Il est possible aussi que nous ayons une relation avec le rôle des anges relativement à l'entrée de l'âme dans la vie éternelle. Nous avons remarqué en effet le parallélisme fréquent entre les représentations baptismales et les représentations funéraires. Elles sont si accusées qu'il est parfois difficile de discerner si une fresque fait allusion à l'une ou à l'autre. Or le rôle des anges dans la liturgie de la mort est connu. L'offertoire de la messe romaine des morts fait encore allusion à saint Michel. Plus encore, dans certains apocryphes, nous voyons l'ange purifier l'âme par une sorte de baptême dans le fleuve de feu avant de l'introduire en présence de Dieu[1]. Or le baptême sacramentel est une anticipation du baptême eschatologique. Le rôle de l'ange y est donc normal.

Ainsi la conception de Tertullien se rattache à toute une tradition. Mais elle prend chez lui un sens particulier : l'ange du baptême apparaît comme le précurseur de l'Esprit-Saint, le rite purificateur de l'eau lui étant spécialement réservé, et l'effusion de l'Esprit étant rattachée à l'onction : « Ce n'est pas dans l'eau que nous recevons l'Esprit-Saint, mais purifiés dans l'eau sous un ange, nous sommes préparés pour l'Esprit-Saint. De cela aussi la figure a précédé. Ainsi Jean fut le précurseur du Seigneur, préparant ses voies : de même l'ange qui préside au baptême prépare les voies à l'Esprit, qui doit venir, par la purification des péchés, que la foi obtient étant signée au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (*De baptismo*, 6).

1. C.-M. Edsman, *Le baptême de feu*, p. 65-67; P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'Église ancienne*, p. 44-45.

Il apparaît à ce texte curieux que c'est l'ange qui sanctifie les eaux baptismales et leur communique leur vertu purificatrice. D'ailleurs c'est bien ce qui se dégage de la comparaison avec l'action des démons, dans les sources et les ruisseaux, et avec l'action de l'ange dans la piscine de Bethesda. Comme l'ange de Bethesda communique aux eaux une vertu qui guérit les corps, l'ange du baptême communique aux eaux une vertu qui guérit les âmes. Il paraît bien que Tertullien entend également l'Esprit, qui planait sur les eaux primitives et leur communiquait une vertu sanctifiante, d'un ange[1]. Il y a là une conception particulière à Tertullien et directement en rapport avec la piscine de Bethesda. Cette conception se retrouvera d'ailleurs à sa suite en Occident. Ainsi Optat de Milève conteste la validité du Baptême des donatistes en disant : « D'où avez-vous un ange qui puisse chez vous mouvoir les eaux » (*Contra Parmenianum*, II, 16). L'allusion à Bethesda est claire.

Après Tertullien, l'interprétation de la piscine baptismale de Bethesda persiste dans la tradition patristique. Nous la rencontrons chez Didyme qui dépend étroitement de Tertullien : « En plus de ce que nous avons rappelé, tout le monde est d'accord pour voir aussi une figure du baptême dans cette piscine de Jérusalem dont le nom est Bethesda. Il s'agit d'une figure, non de la réalité. En effet l'image est pour un temps, la réalité éternelle. C'est pourquoi c'est une fois par an que l'eau agitée par l'ange guérissait un seul homme, le premier à y descendre, et de sa maladie corporelle, non spirituelle. Mais le baptême authentique, après la manifestation du

1. E. AMANN, *L'ange du baptême chez Tertullien*, Rev. Sc. Rel., 1921, p. 208 sqq.

Fils et de l'Esprit, c'est chaque jour ou plutôt chaque heure ou même encore à chaque instant, qu'il libère à jamais tous ceux qui y descendent, de tout péché » (*P. G.*, XXXIX, 708 A-B). Nous retrouvons la comparaison très précise que faisait déjà Tertullien. Nous remarquerons que pour Didyme cette interprétation est universelle, commune à toute l'Église.

Aussi bien nous ne nous étonnerons pas de la trouver dans les Catéchèses baptismales qui présentent l'enseignement commun de l'Église. Saint Ambroise lui consacre tout un chapitre du *De Sacramentis*. Il commence par une indication intéressante : « Qu'est-ce qui a été lu hier ? » (*De Sacr.* II, 3). Ainsi le chapitre V de saint Jean était une des lectures liturgiques de l'octave de Pâque. Nous sommes donc bien ici dans le contexte liturgique lui-même, comme pour le *Psaume XXII*. Ambroise rappelle ensuite le texte et continue : « Pourquoi un Ange ? C'est que (le Christ) lui-même est l'Ange du grand conseil. A son heure, parce qu'il était réservé pour la dernière heure, afin qu'il saisît le jour à son couchant et arrêtât son couchant. Toutes les fois que l'ange descendait, l'eau étant agitée. Tu diras peut-être : Pourquoi n'en est-il plus ainsi maintenant ? Écoute pourquoi. Les signes sont pour les incrédules, la foi pour les croyants » (II, 4).

On voit la ligne de l'interprétation d'Ambroise. Elle développe dans le détail le sens allégorique de l'épisode : l'ange figure le Christ ; le moment où il descend, l'heure du Christ, c'est-à-dire la dernière heure. L'interprétation continue ainsi. Celui qui descend le premier figure le peuple juif. « Mais alors un seul était guéri. Combien plus grande est la grâce de l'Église où tous ceux qui descendent sont sauvés ». Le plus curieux est l'interprétation du mot : « Je n'ai pas un homme (pour me porter) ».

Ambroise y voit la foi à l'Incarnation : « Il ne pouvait pas descendre, il ne pouvait être sauvé s'il ne croyait pas que Notre-Seigneur Jésus avait pris sa chair d'une Vierge. Car d'où vient le baptême, sinon de la mort du Christ ? Là est tout le mystère. Il est parvenu à la santé, parce qu'il a cru en celui qui devait venir. Mais il eût été plus parfait, s'il avait cru que celui qu'il espérait voir venir était déjà venu » (II, 7 ; BOTTE, 63-64).

Il ne reste rien ici de l'interprétation de Tertullien. L'Ange est une figure du Christ. Dans le *De Mysteriis*, Ambroise traite aussi de Bethesda et en affirme le sens figuratif : « Cette piscine était une figure pour que tu croies qu'une vertu divine descend dans la fontaine baptismale » (*De Myst.*, 23 ; BOTTE, 115). L'Ange est la figure du Saint-Esprit, qui vivifie l'eau baptismale. L'homme qui transporte le paralytique est interprété aussi du Verbe incarné, « par la venue duquel ce n'est plus l'ombre qui guérit quelques-uns, mais la réalité qui guérit tous » (*De Myst.* 24). Le trait qui persiste à travers toutes les interprétations est le caractère universel du salut apporté par le Christ, par opposition au caractère réduit de la guérison trouvée dans la piscine. Et ceci paraît bien en effet être un des traits caractéristiques des figures néo-testamentaires des sacrements [1]. Il marque l'un des aspects essentiels de l'opposition entre l'ordre juif et les temps messianiques inaugurés par Jésus.

Les textes que nous avons vus jusqu'à présent venaient de traités relatifs au baptême. Mais l'interprétation baptismale de Bethesda se retrouve ailleurs. Dans son douzième *Sermon contre les Anoméens*,

1. Voir l'épisode de Naaman, pour le baptême (p. 151) et le repas de la Sagesse pour l'Eucharistie (p. 208).

saint Jean Chrysostome commente le chapitre V de saint Jean qui était l'Épître du jour : « Obéissons à ce miracle qui nous a été lu aujourd'hui » (*P. G.*, XLVIII, 803 C). Et il développe la comparaison de la piscine et du baptême dans le même sens que nos autres textes : là un seul était guéri ; ici « même si tu jettes l'univers entier dans la piscine, la force de grâce n'en est pas diminuée, mais les guérit tous : c'est la différence entre la puissance des serviteurs et l'autorité du maître » (XLVIII, 804). Là la guérison n'a lieu qu'une fois, ici *tous* les jours ; là elle ne guérit que le corps, ici les âmes[1].



Si la guérison de la piscine de Bethesda est une figure du baptême, il paraît bien que le miracle des noces de Cana en soit une de l'Eucharistie. Nous retrouvons ici, au plan du Nouveau Testament, le thème des noces eschatologiques. Nous pouvons remarquer d'abord que l'Évangile de saint Matthieu nous présente deux paraboles qui décrivent le monde à venir dans une imagerie nuptiale. Ce sont la parabole des invités au festin (*Mth.*, XXII, 3) et celle des Vierges sages (*Mth.*, XXV, 1). Le sens de ces paraboles est certainement eschatologique. Mais, comme nous l'avons vu, les sacrements sont une anticipation des noces eschatologiques. Il était donc naturel que la tradition chrétienne applique ces deux paraboles à l'initiation. C'est en fait ce que nous montre la tradition ancienne. Ces deux paraboles y jouent un rôle considérable et plusieurs détails en ont été directement mis en relation avec certains rites du

1. Voir aussi *De resurrectione*, 3 ; *P. G.*, L, 439 D : « L'ange descendait dans la piscine et un seul était sauvé ; le Seigneur des anges est descendu dans le Jourdain et il a guéri l'univers en lui ».

baptême ou de l'Eucharistie. Nous envisagerons le symbolisme sacramentaire des noces en général.

Au début de sa *Procatéchèse*, Cyrille de Jérusalem explique aux candidats la nécessité d'avoir une intention droite et de pratiquer une conversion sérieuse pour recevoir les sacrements. Il utilise pour expliquer cela la parabole des invités au banquet. Le repas de noces où le roi convie les invités est l'initiation sacramentaire. Et la robe nuptiale représente les dispositions que doivent revêtir les candidats : « Quelqu'un selon l'Évangile a voulu participer par curiosité aux noces. Il y est entré dans un habit incorrect, s'est assis et a mangé. L'Époux l'avait laissé faire. Mais il aurait fallu qu'en voyant tous les autres vêtus de blanc, il prenne lui-même un tel vêtement... Ainsi nous, qui sommes les serviteurs du Christ, nous t'avons laissé entrer. Or il est possible que tu sois entré avec une âme souillée par la boue du péché. Dépouille, je t'en prie, l'habit que tu avais, et revêts la blanche tunique de la pureté. Je t'en avertis avant que n'entre Jésus, l'époux des âmes, et qu'il ne voie ton vêtement » (XXXIII, 336 B - 341 A)[1].

Le banquet nuptial figure l'initiation baptismale. Celle-ci constitue les noces de Jésus et de l'âme. Cyrille signale que ce banquet nuptial est ouvert à tous, mais en même temps qu'il demande une conversion intérieure. Le thème reparaît plus loin : « Commencez par laver vos vêtements par la pénitence, afin que, admis dans la chambre de l'Époux, vous soyez trouvés purs. Car l'Époux appelle tous indistinctement. Sa grâce est libérale. Et la voix de ses héraults qui retentit puissamment rassemble

1. Les *Reconnaissances clémentines* voient dans la robe nuptiale le symbole du baptême lui-même (qui permet l'accès au banquet eucharistique) : La robe nuptiale est la grâce du baptême » (IV, 35. Voir WASZINK, *Tertullien, De Anima*, p. 457).

tous les hommes. Mais lui-même discerne ceux qui sont entrés aux noces figuratives. Qu'il n'arrive pas que quelqu'un de ceux qui se sont fait inscrire s'entende dire : Ami, pourquoi es-tu entré sans avoir la robe nuptiale ? Jusqu'ici vous vous teniez devant la porte. Qu'il arrive que tous vous disiez : Le roi m'a introduit dans son cellier (*Cant.*, I, 3). Mais qu'alors vos âmes à tous se trouvent sans taches, ni rides, ni rien de ce genre (*Eph.*, V, 27) » (XXXIII, 428 A-B)[1].

On remarquera le rapprochement de la parabole des invités avec deux autres textes : celui de l'*Épître aux Éphésiens* sur le mystère nuptial du baptême, et le *Cantique des Cantiques*. Nous sommes bien en présence d'un ensemble concernant les noces et appliqué aux sacrements. Dejà Origène rapprochait notre parabole et le même verset du *Cantique* : « Le roi m'a introduite dans son cellier. Par ces mots l'Épouse demande aux amis de l'Époux de l'introduire dans la maison de la joie, où on boit le vin et où le festin est préparé. C'est ce cellier où la Sagesse a mêlé son vin et invite les ignorants à entrer par ses serviteurs. C'est cette demeure du banquet où tous ceux qui viendront de l'Orient et de l'Occident prendront place avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des cieux (*Mth.*, VIII, 11). David ayant admiré le calice de ce banquet a dit : Ma coupe est admirable » (*Co. Cant.*, 3 ; *P. G.*, XIII, 155).

Nous voyons comment dans ce passage viennent confluer le *Psaume XXII*, le banquet de la Sagesse, la parabole des invités, le *Cantique des Cantiques*, c'est-à-dire les divers aspects du banquet eschatologique réalisé dans l'Eucharistie. Plus précisément

1. On observera que le début de la parabole est utilisé comme verset dans la liturgie romaine eucharistique.

le rapprochement de notre parabole et du *Cantique* est intéressant à noter. Nous voyons que la tradition en est lointaine. Quant au thème du vieux vêtement qu'il faut déposer pour revêtir la robe nuptiale, s'il est appliqué ici aux dispositions du candidat, il est bien clair qu'il est en relation avec le symbolisme du dépouillement de la tunique ancienne et du revêtement de la tunique blanche qui fait partie des rites du baptême. D'ailleurs Cyrille applique à l'un et à l'autre le même verset d'*Isaïe* LXI, 10 : « Il m'a revêtu du vêtement du salut et il m'a entouré de la tunique d'allégresse » (XXXIII, 428 A et 1104 B)[1].

La seconde parabole nuptiale de l'Évangile est celle des vierges sages. L'accent n'est pas mis sur le dépouillement des dispositions mauvaises, mais sur la préparation positive à l'entrée aux noces. Appliquée aux sacrements, la parabole marquera les dispositions nécessaires pour participer au banquet eucharistique et, liturgiquement, le cortège des vierges allant au-devant de l'Époux avec leurs lampes allumées évoquera le cortège qui dans la nuit pascale conduira les nouveaux baptisés, portant leurs cierges à la main, du baptistère à l'église où ils vont participer au repas eucharistique. C'est ce double aspect qu'évoque Cyrille, quand au début de la *Procatéchèse*, il présente l'ensemble de l'initiation : « Vous portez à la main les lampes du cortège nuptial, qui sont le désir des biens célestes, la ferme résolution et l'espérance qui l'accompagne » (XXXIII, 333). L'attente eschatologique qui est signifiée par les lampes des vierges sages est transposée à l'attente de l'initiation baptismale qui est une anticipation de la

1. La parabole est appliquée aussi à l'Eucharistie (Cyr. Alex., *Ho. Pasch.*, 14 ; *P. G.*, LXXVII, 712 B).

Parousie et une rencontre de l'âme avec le Christ-Époux.

Le rapprochement de la procession de la nuit pascale et du cortège nuptial de la parabole est fait explicitement par Grégoire de Nazianze : « La station que tu feras, aussitôt après le baptême, devant la grande chaire, est la préfiguration de la gloire future. Le chant des Psaumes, avec lequel tu seras reçu, est le prélude de la Psalmodie d'en-haut. Les lampes que tu allumeras, sont le sacrement (μυστήριον) du cortège lumineux d'en-haut, avec lequel nous irons au-devant de l'Époux, âmes vierges et lumineuses, avec les lampes brillantes de la foi. Ne nous laissons pas assoupir par négligence, afin de ne pas laisser passer celui qui est attendu, quand il viendra à l'improviste, et ne restons pas sans aliment et sans huile, de peur d'être exclus de la chambre nuptiale. Là il n'y aura place ni pour l'homme arrogant et négligent, ni pour celui qui est vêtu d'une robe souillée et non de la robe nuptiale » (XXXVI, 426 B-C).

Ce passage nous montre dans le cortège baptismal la figure de la procession des élus lors de la Parousie. Ou mieux encore, ce cortège est le sacrement, le signe visible de la liturgie céleste. Il exprime cette perpétuelle Parousie sacramentelle qui constitue le culte chrétien et que saint Jean décrit dans l'*Apocalypse*. Ce texte est à la fois précieux pour notre connaissance de la liturgie baptismale en Cappadoce au IVe siècle, avec la station devant le *bêma*, la chaire de l'évêque qui préside, dressée au fond de l'abside. Nous remarquerons enfin l'allusion finale à la parabole des invités. Dans ce discours adressé à des catéchumènes, les deux paraboles sont donc rapprochées avec un sens sacramentaire certain. C'est là une confirmation de plus pour le sens eucharistique de la parabole des invités chez les Pères.

Les deux paraboles dont nous venons de parler sont la reprise par le Christ de l'annonce des noces eschatologiques — et ce sont les Pères qui les ont appliquées à l'initiation chrétienne. Mais nous avons vu, à propos de la typologie du repas eschatologique, que les repas du Christ manifestaient qu'il était déjà accompli par sa venue sur la terre. Ainsi la multiplication des pains est la réalisation de la manne du Nouvel Exode, le repas chez Simon le pharisien celle du banquet messianique. Et ces repas du Christ sont à leur tour des figures des sacrements. Or ceci se vérifie également pour le repas nuptial. Il y a un épisode de la vie de Jésus qui est l'accomplissement du repas nuptial eschatologique et dont en même temps la signification sacramentelle est probable et analogue à celle de la multiplication des pains : c'est celui des noces de Cana.

La signification sacramentaire de l'épisode a été mise en valeur par Oscar Cullmann.[1] C'est un trait général de l'Évangile de Jean que les expressions y ont un sens symbolique et plus spécifiquement sacramentaire. Cela se vérifie pour la rencontre avec la Samaritaine, la multiplication des pains, la piscine de Bethesda. C'est vrai aussi de notre épisode. L'expression : « Mon heure n'est pas encore venue », les « trois jours » qui introduisent le texte sont des allusions à la Passion. Ainsi l'eau changée en vin est une allusion à la Passion du Christ où seront abolies les purifications légales et où le sang du Christ effacera les péchés. « La scrupuleuse observance juive sera remplacée par la joie festive de l'âge messianique symbolisée par ce repas nuptial »[2]. Et le vin

1. *Urchristentum und Gottesdienst*, 2 Auflage, p. 67-72.

2. Alf Corell, *Consummatum est*, p. 257.

eucharistique sera le sacrement par lequel sera signifiée et opérée la participation à ce repas nuptial.

Cette interprétation eucharistique est confirmée par la tradition patristique. Ainsi saint Cyprien cite l'épisode pour justifier l'usage du vin eucharistique : « Combien il est pervers et contraire, alors que le Seigneur, dans les noces, a fait du vin avec de l'eau, de faire nous de l'eau avec du vin, alors que le sens figuré (sacramentum) de cette chose devrait nous avertir d'offrir plutôt du vin dans les sacrifices du Seigneur. En effet, parce que la grâce spirituelle manquait aux Juifs, le vin leur a fait défaut. Car la vigne du Seigneur des armées est la maison d'Israël. Mais le Christ, enseignant que le peuple des Gentils lui succédait, a changé l'eau en vin, c'est-à-dire a montré que, aux noces du Christ et de l'Église, c'est le peuple des Gentils qui affluerait, les Juifs faisant défaut » (*Epist.*, LXIII, 22 ; CSEL, 711). Ainsi les noces de Cana figurent les noces du Christ et de l'Église auxquelles les nations sont conviées, comme le signifie la substitution du vin, symbole de la joie messianique, à l'eau des purifications juives. Et le repas eucharistique est le sacrement de cette participation des nations à ce banquet nuptial.

A son tour Cyrille de Jérusalem, dans les *Catéchèses mystagogiques*, développe le même thème : « Le Christ a changé l'eau en vin, qui est apparenté au sang, à Cana de Galilée. Et nous considérerions comme peu digne de foi qu'il ait changé le vin en son sang ! Convié à des noces corporelles, il a accompli ce miracle. Et nous ne confesserions pas bien davantage qu'il a donné aux fils de la chambre nuptiale la jouissance de son corps et de son sang » (XXXIII, 1107 C). Nous remarquerons qu'ici encore l'accent est mis à la fois sur le symbole du vin et sur celui des noces. L'un et l'autre se rapportent à l'Eucharistie. Le vin en

désigne le signe visible ; les noces marquent que dans l'Eucharistie se consomme l'union nuptiale du Christ et de l'Église dans l'âme du chrétien[1].

A côté de la tradition, qui apparaît comme le mieux fondée, qui voit dans le miracle de Cana une figure de l'Eucharistie, nous constatons toutefois un autre courant qui en fait une figure du baptême. L'accent est mis ici sur le symbolisme de l'eau au lieu de l'être sur celui du vin. Nous avons déjà rencontré une ambivalence analogue pour le miracle de l'Horeb. Ainsi Tertullien range Cana parmi les figures du baptême (*De bapt.*, 9 ; *P. L.*, I, 1210 A). La prière liturgique syrienne de la bénédiction de l'eau à la veille de l'Épiphanie mentionne aussi le miracle de Cana à côté de celui de Marra, comme figures de la transformation de l'eau. Nous connaissons cette série typologique. Le texte de Tertullien manifeste que cette interprétation est, elle aussi, ancienne[2].

Nous observons, à propos de la prière syrienne, la relation du miracle de Cana et de l'Épiphanie. On sait qu'aujourd'hui encore la liturgie romaine rassemble dans cette fête les trois manifestations du Christ : l'adoration des mages, le baptême dans le Jourdain, les noces de Cana. Or par ailleurs, en Orient du moins, le jour de l'Épiphanie était celui où était conféré le baptême, aussi bien que celui de Pâque. On voit comment toute une typologie sacramentaire s'est ainsi constituée autour de cette fête. De même que l'initiation pascale s'est située dans le prolongement de l'Exode, la traversée de la Mer Rouge figurant le baptême et la manne l'Eucharistie, de même la typologie de l'Épiphanie s'est constituée

1. Voir aussi EUSÈBE, *Dem. Ev.*, 9 ; *P. G.*, XXII, 684 D ; Gaudence DE BRESCIA, *Serm.* 2 ; *P. L.*, XX, 855 B.

2. Père LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'Ancienne Église*, p. 22-23.

dans le cadre néo-testamentaire : le baptême dans le Jourdain figurant le baptême chrétien et les noces de Cana l'Eucharistie. Et ce qui a caractérisé ce cycle est son caractère nuptial. L'initiation chrétienne est apparue comme la célébration des noces du Christ et de l'Église. Nous avons l'écho de ceci dans l'antienne du *Benedictus* de la liturgie romaine pour la fête de l'Épiphanie : « Aujourd'hui l'Église a été unie à son Époux céleste, parce que, dans le Jourdain, le Christ a lavé ses péchés, les mages accourent avec des présents aux noces royales et les convives se délectent de l'eau changée en vin, alleluia ».

LIVRE DEUXIÈME

LES FÊTES

CHAPITRE XIV

LE MYSTÈRE DU SABBAT

L'étude des sacrements nous a montré qu'ils étaient, dans le temps présent de l'histoire sainte, la continuation des grandes œuvres de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament et la préfiguration de l'Eschatologie. Et il en résultait que nous n'en comprenions pleinement certains aspects qu'en les situant dans cette perspective biblique. Or ceci est vrai aussi des autres aspects du culte chrétien — et en particulier de la liturgie des fêtes. Celle-ci présente un double cycle, hebdomadaire et annuel. Nous étudierons successivement l'un et l'autre, en ne retenant bien entendu que ce qui se situe dans le prolongement de l'Écriture et spécialement de l'Ancien Testament. Nous rencontrons d'abord la fête hebdomadaire, c'est-à-dire le dimanche. Le dimanche est une création proprement chrétienne, liée au fait historique de la résurrection du Seigneur. Mais en tant que fête hebdomadaire, la question se pose de sa relation avec le sabbat juif. Avant d'étudier son symbolisme propre, nous avons donc à situer le dimanche par rapport au sabbat. Ceci présente un double aspect : le premier est celui de la symbolique du sabbat, c'est-à-dire une question de typologie ;

le second est celui du repos du sabbat, c'est-à-dire une question d'institution. Nous n'insisterons que secondairement sur celui-ci.



Les figures de l'Ancien Testament sont des personnages, comme Noé ou Isaac ; des événements, comme la traversée de la mer Rouge ou l'entrée dans la Terre promise ; des institutions enfin, comme le temple ou la circoncision. Le sabbat rentre dans cette troisième catégorie, dont il est un des cas éminents. Son caractère figuratif est affirmé par le Nouveau Testament : « Que personne ne vous condamne au sujet d'une fête, d'une nouvelle lune ou d'un *sabbat*, car ce n'est que *l'ombre* des choses à venir, mais la réalité est dans le Christ » (*Col.*, II, 16). Nous avons là l'affirmation qui commandera tout notre exposé : la réalité du sabbat est le Christ. Nous aurons donc à chercher quel est le contenu de la réalité religieuse du sabbat, car elle nous fera connaître ainsi, à côté des autres figures, une partie de ce qu'est le Christ. Et c'est à ce titre que son étude reste pour nous un enseignement toujours actuel, si l'institution du sabbat en tant que telle a été abolie, dès là que le Christ qui l'accomplissait était apparu. Or le contenu de la notion du sabbat est exprimé par deux versets de l'*Exode* qui en indiquent les deux aspects essentiels. D'une part le sabbat est « un jour de repos (ἀνάπαυσις) consacré à Iahweh » (*Ex.*, XVI, 25) ; de l'autre, le sabbat « est le septième jour » (ἑβδόμη). Le repos et l'hebdomade, tels sont les deux thèmes essentiels que contient le sabbat. L'Ancien Testament les présente comme une prescription littérale ; le Nouveau montrera leur accomplissement actuel : comment le Christ est le vrai repos, comment le christianisme est le vrai

septième jour. Et ceci nous montre déjà ce que la typologie du sabbat présentera de particulier : elle sera une typologie du temps.

Cette typologie du sabbat est amorcée dans l'Ancien Testament lui-même. Nous avons déjà remarqué souvent que celui-ci présente une première réflexion spirituelle sur les institutions mosaïques, une première typologie biblique. Ici cette remarque trouve éminemment son application, et du double point de vue que nous venons d'indiquer. Nous y rencontrons d'abord une interprétation eschatologique. Le sabbat est en effet le symbole de la durée sacrée. On peut dire à cet égard qu'il est à l'histoire et au temps ce que le temple, l'autre institution essentielle du mosaïsme, est à l'univers et à l'espace : son grand symbole biblique. Le sabbat exprime la consécration à Dieu du temps, comme le temple exprime celui de l'espace. Et de même que le temple, par la consécration d'une enceinte limitée, était le sacrement et la figure de la consécration de l'univers total, que devait réaliser la résurrection de Jésus-Christ et la création du cosmos de l'Église ; de même le sabbat, par la consécration d'un jour particulier, était le sacrement de la consécration à Dieu de l'histoire totale, qui devait, elle aussi, avoir son principe dans la résurrection du Verbe incarné[1].

L'autre élément du sabbat est la notion de repos (ἀνάπαυσις). Ici également nous constatons une première typologie dans l'Ancien Testament. Elle consiste en une spiritualisation. Cette spiritualisation se trouve chez les Prophètes, et en particulier chez Isaïe. C'est là qu'apparaît pour la première fois l'affir-

1. Sur l'aspect proprement eschatologique, qui apparaît dans le Judaïsme où l'éternité est considérée comme un repos du sabbat, voir H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, pp. 215 sq. ; A.-G. Hebert, *The Throne of David*, pp. 147-149.

mation, que reprendront les Pères de l'Église, que le vrai sabbat, la vraie ἀνάπαυσις, c'est, non la cessation du travail du corps, mais la cessation du péché.

Quant aux assemblées, aux nouvelles lunes et aux sabbats,
Je ne puis voir ensemble le crime et l'assemblée solennelle...
Cessez de mal faire.
Apprenez à bien faire.

(*Isaïe*, I, 13-19)[1].

Et ce passage est d'autant plus important que nous verrons tout à l'heure l'enseignement du Christ le prolonger directement. Cette spiritualisation de la notion de repos sabbatique, qui n'est pas d'ailleurs exclusive de la pratique effective du sabbat, est celle que nous retrouverons chez Philon, transposée dans une perspective platonicienne, quand il verra, dans le sabbat, le symbole de l'âme « qui se repose en Dieu et ne s'adonne plus à aucune œuvre mortelle » (*De migr. Abrah.*, 91).

Ainsi trouvons-nous déjà amorcée, dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme apocalyptique et alexandrin, une double typologie du sabbat. Toutefois cette typologie reste encore imprécise dans son contenu. Et surtout elle reste indéterminée dans son objet. Comme nous le disait saint Paul, c'est le Christ qui est la réalité dont le sabbat n'était que l'ombre. Or, ceci, les Pères de l'Église ne seront pas les premiers à le dire. L'interprétation christologique du sabbat est déjà marquée dans le Nouveau Testament. Nous reprendrons les deux aspects de la typologie du sabbat, mais dans l'ordre inverse. Le Nouveau Testament prolonge d'abord la spiritualisation du sabbat, telle que l'avait montrée Isaïe, mais en marquant en même

1. Voir aussi LVIII, 13 : « Si tu appelles le sabbat des délices et que tu l'honores en ne poursuivant point tes voies. »

temps que le sabbat est révolu parce que le Christ est la réalité qu'il figurait. Cet aspect apparaît principalement dans les passages de l'Évangile où nous voyons le Christ en conflit avec les Pharisiens au sujet du repos sabbatique. La typologie du sabbat apparaît non formulée théoriquement, comme elle le sera chez saint Paul, mais exercée existentiellement dans l'opposition concrète des Pharisiens qui incarnent la figure et du Christ qui représente la réalité. Le premier texte se trouve dans l'*Évangile de saint Matthieu* (XII, 1-13). Les disciples cueillent des épis dans un champ, un jour de sabbat. Les Pharisiens protestent. Le Christ prend leur défense[1].

Il commence par montrer que l'Ancien Testament donne des exemples de violation légitime du sabbat : «N'avez-vous pas lu ce que fit David, lorsqu'il eut faim : comment il entra dans la maison de Dieu et mangea les pains de proposition. Ou n'avez-vous pas lu dans la loi que le jour du sabbat les prêtres violent le sabbat dans le temple sans commettre de péché » (XII, 3-5). Viennent alors les paroles capitales : « Or je vous le dis, il y a ici quelqu'un de plus grand que le temple. Si vous compreniez la parole : Je veux la miséricorde et non le sacrifice, vous n'auriez pas condamné des innocents. Car le Fils de l'homme est maître même du sabbat » (5-8). Il faut rapprocher de ce passage celui qui le suit immédiatement, où nous voyons, guéri par Jésus, un jour de sabbat, un homme à la main desséchée. Et Jésus répond à ceux qui l'attaquent : « Il est permis de faire le bien,

1. Ce passage est interprété dans un sens tout à fait analogue au nôtre par H. RIESENFELD. Il voit dans la scène la préfiguration du sabbat eschatologique et du repas céleste (*Jésus transfiguré*, p. 318). Or ce sabbat est réalisé dans le Christ. On aurait donc ici une allusion à l'Eucharistie dominicale (CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, pp. 60 sq.).

même un jour de sabbat » (XII, 12)[1]. Il y a dans ce passage une critique des abus du formalisme des Pharisiens dans leur manière d'entendre le repos du sabbat, ceci est clair. Mais il y a bien plus. D'abord Jésus montre le caractère secondaire du sabbat. Ce n'est pas une loi absolue, mais une institution provisoire. Et il en donne un exemple, inaugurant une argumentation que les Pères reprendront et développeront. Or cette institution, il laisse entendre qu'il est libre d'en disposer, puisqu'il en est le maître — et par l'exemple des disciples, il laisse paraître que son temps est en effet révolu. Mais il y a plus : l'analogie avec le Temple nous montre que les deux institutions sont parallèles. Or Jésus se présente comme plus grand que le temple. Il en est évidemment de même du sabbat. Le sabbat et le temple sont révolus, parce que le Christ, sabbat et temple du Nouveau Testament, est là.

Et de cette réalité du nouveau sabbat qui apparaît avec le Christ, le contexte nous donne deux exemples. D'une part le passage que nous avons cité est immédiatement précédé de ces paroles de Jésus : « Venez à moi, vous tous qui ployez sous le fardeau et je vous soulagerai. Prenez sur vous mon joug et recevez mes leçons, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos (ἀνάπαυσις) de vos âmes » (XI, 29-30)[2]. Le Christ apparaît donc comme le vrai repos, l'ἀνάπαυσις, le sabbat véritable. Et en second

1. Saint Épiphane, commentant ce passage, écrit que « le Fils de l'homme, maître du Sabbat, s'affranchit de lui et nous donne le grand Sabbat, qui est le Seigneur lui-même, notre repos et notre sabbatisme » (*De Haer.*, LXVI, 84 ; *P. G.*, XLI, 165).

2. Il semble qu'il y ait ici une allusion à l'interdiction de porter un « fardeau » le jour du sabbat. Le Christ est le vrai sabbat qui délivre du vrai fardeau, lequel est le péché. Par une opposition subtile, le repos du sabbat est présenté comme un fardeau et le joug du Christ comme un repos. Le rapprochement est fait par saint Augustin, *Epist.*, II, 5, 10, 8.

lieu, l'épisode est suivi de la guérison, un jour de sabbat, de l'homme à la main desséchée. Or cette guérison, comme les miracles de Jésus, est une manifestation anticipée de la venue de son Royaume, du vrai repos. La coïncidence du fait avec le jour du sabbat manifeste la relation des deux événements, tout comme les marchands chassés du temple manifestent que Jésus est le maître du temple et le temple véritable. Ainsi, dans ces passages, le Christ apparaît concrètement comme inaugurant le sabbat véritable qui remplace le sabbat figuratif. L'opposition des Pharisiens ne s'expliquerait pas, d'ailleurs, s'ils n'avaient vu en lui la prétention de se substituer à l'institution mosaïque. De cette attitude concrète, la typologie ultérieure n'aura qu'à développer les conséquences.

L'Évangile de saint Jean nous présente un épisode analogue. Il s'agit cette fois du paralytique guéri à la piscine de Bethesda, un jour de sabbat. Nous avons déjà parlé de cet épisode à propos du baptême. Les Juifs persécutent Jésus parce qu'il faisait ces choses un jour de sabbat. Jésus répond : « Mon Père agit jusqu'à présent et moi aussi j'agis » (v, 17). Et ici encore les Juifs cherchent à le faire mourir, « parce qu'il se faisait égal à Dieu » (v, 18). La relation de cette mystérieuse parole avec le repos du sabbat est évidente. Mais le Christ reprend les choses d'encore plus haut. Les Juifs de l'époque du Christ, dans leur exaltation du sabbat, estiment que Dieu même y était soumis. Nous trouvons cette idée exprimée dans le *Livre des Jubilés* (II, 16)[1]. La parole du Christ condamne formellement l'application à Dieu du repos sabbatique entendu comme oisiveté. Il n'y a en Dieu

1. Voir A. MARMORSTEIN. *Quelques problèmes d'ancienne apol. juive*, Rev. Ét. Juiv., 1914, p. 161. Toutefois Philon combat déjà cette conception : « Dieu ne cesse jamais d'agir. Mais comme c'est le propre du feu de chauffer, ainsi pour Dieu de créer » (*Leg. All.*, I, 5-6).

aucune oisiveté, mais son activité, qui est, comme le dit Clément d'Alexandrie, identique à son amour, s'exerce sans cesse. Or ceci est de grande conséquence : l'oisiveté, l'*otium*, du sabbat, apparaît dès lors comme une donnée littérale, inférieure, dont il y aura lieu de chercher la signification spirituelle. Les Pères de l'Église partiront de ce texte pour condamner le repos sabbatique en montrant qu'il n'est pas la loi de l'univers et pour montrer comment le christianisme est la réalité, dont cette oisiveté était simplement la figure. Origène, ayant cité la phrase même de saint Jean, écrira : « Il montre par là qu'en aucun sabbat de ce monde Dieu ne s'arrête d'administrer le monde. Le vrai sabbat, dans lequel Dieu se reposera de toutes ses œuvres, ce sera donc le siècle futur » (*Ho. Num.*, XXII, 4). L'opération du Christ apparaît comme la réalité qui vient remplacer l'oisiveté figurative du sabbat.

Ainsi voyons-nous apparaître dans l'Évangile même, de façon concrète, l'opposition entre le Christ et le sabbat. Cette opposition reste encore voilée. Il y a un temps où la figure et la réalité se trouvent coexister. Cette coexistence se continuera dans la communauté chrétienne primitive. Nous voyons les Apôtres, à Jérusalem, observer le sabbat après la résurrection du Christ (*Act.*, XIII, 14 ; XVI, 3). Mais c'est la survivance d'un monde périmé, tandis que la réalité appelée à le remplacer est déjà présente. Il en est comme du temple, où les Apôtres continuent d'aller prier, alors que le temple nouveau, qui est la communauté chrétienne, est déjà là. Nous sommes à un de ces gonds de l'histoire, à une articulation essentielle où la réalité nouvelle apparaît et se dégage progressivement d'un monde ancien qui va se flétrir[1]. La des-

1. C'est ce qu'exprime le thème du Christ comme τέλος-ἀρχή comme charnière, que nous avons rencontré dans le cycle de Noé.

truction de Jérusalem amènera la fin du temple. Saint Paul proclame la fin du sabbat (*Rom.*, XIV, 6). Seules les quelques communautés judaïsantes continueront à l'observer (EUSÈBE, *Hist. Eccles.*, III, 27). Et c'est saint Paul aussi qui formule le sens de cette évolution historique. Si le sabbat meurt peu à peu, c'est qu'il n'était qu'une institution provisoire et une figure du monde à venir. Maintenant ce monde est arrivé : la figure n'a plus qu'à disparaître : « Que personne ne vous condamne au sujet d'une fête, d'une nouvelle lune ou d'un sabbat, car ce n'est là que l'ombre des choses à venir, mais la réalité est dans le Christ » (*Col.*, II, 16).

Ainsi l'Évangile nous montre-t-il, dans le Christ, le repos que figurait l'oisiveté sabbatique et dont Isaïe avait commencé d'entrevoir la signification prophétique. Le Nouveau Testament nous montre par ailleurs dans le Christ le septième jour, c'est-à-dire le temps consacré qui succède aux jours profanes, et dont le récit de la création nous avait donné une première interprétation théologique. Ici encore le propre de l'interprétation néo-testamentaire est d'être christologique : elle nous montre dans le Christ ce septième jour, dont l'Ancien Testament entrevoyait seulement la signification prophétique. Le texte capital est le prologue de l'*Évangile de saint Matthieu*. Les ancêtres du Christ en effet sont groupés en six ensembles de sept personnages. De cette façon le Christ apparaît comme inaugurant le septième âge du monde, comme étant à lui seul ce septième âge. Que tel soit bien le sens de cette disposition, la chose est claire. Déjà le *Livre des Chroniques*, dans les généalogies d'Abraham et de Noé, groupe leurs descendants sous le nombre symbolique de soixante-dix. Ces groupements septénaires sont évidemment intentionnels. Celui que nous donne Matthieu est

une application au Christ de la symbolique chronologique de la Semaine sacrée. La Généalogie de *Luc* est également fondée sur le chiffre sept, mais d'une manière différente : elle comprend soixante-dix-sept personnages d'Adam à Jésus. Grégoire de Nazianze avait déjà remarqué ce caractère septénaire. Ainsi la Généalogie de *Matthieu* fait-elle du septième jour une figure du Christ.

Cette interprétation, l'*Épître aux Hébreux* va la justifier en montrant que le septième jour a bien ce sens prophétique (III, 7 ; IV, 11). L'auteur part de la parole du *Psaume* XCIV, 11 [1] : « Ils n'entreront pas dans mon repos (ἀνάπαυσις) ». Ce repos, il le rapproche formellement du septième jour (IV, 4). Il s'agit donc bien du repos du septième jour, c'est-à-dire du repos sous sa forme eschatologique. Or ce repos, l'auteur montre qu'il ne peut pas être celui dont il est dit que Dieu se reposa au septième jour. En effet « les œuvres de Dieu sont achevées depuis le commencement du monde » (IV, 3), et ici c'est de l'avenir du monde qu'il s'agit. Ainsi l'interprétation « archéologique », celle de l'Ancien Testament, est écartée, Il ne peut s'agir non plus de l'entrée dans la Terre promise. C'est le sens que suggèrent les Psaumes de façon obvie. Mais comme le remarque l'auteur : « Si Josué les eût introduits dans le repos, David, si longtemps après, ne parlerait pas d'un autre jour » (IV, 8). Ainsi la chute de Jéricho, après sept jours, n'est-elle pas non plus ce qui est désigné par l'ἀνάπαυσις du psaume ? En dehors donc du repos de Dieu, dans l'ordre de la création, du repos d'Israël, dans l'ordre de l'Ancien Testament, il y a un troisième

1. Voir l'exégèse de ce texte dans CHRYSOSTOME, *In Ep. ad Hebr.*, IV, 8 ; *P. G.*, LXIII, 55-58. Il distingue les trois repos : celui de Dieu, celui de la Terre promise, celui du Christ.

repos, qui est celui dont parle le psaume : « Il reste donc un jour de repos (ἀνάπαυσις) réservé au peuple de Dieu. En effet celui qui entre dans le « repos de Dieu » se repose aussi de ses œuvres, comme Dieu s'est reposé des siennes. Empressons-nous donc d'entrer dans ce repos » (IV, 10-11).

Ce texte est particulièrement remarquable par le parallélisme qu'il institue entre les trois « sabbatismes », figurés par le sabbat liturgique. Celui-ci apparaît dans le judaïsme comme une commémoration de la création et de sa consécration à Dieu ; il apparaît ensuite comme une commémoration de l'entrée dans la Terre promise et de la réalisation temporelle de la promesse. Mais ces deux symbolismes sont à leur tour la préfiguration et la prophétie d'un autre *sabbatismus*, d'un septième jour qui n'était pas accompli et qui est réalisé en Jésus-Christ, puisque désormais ce septième jour est là et que nous devons nous hâter d'y entrer. Ainsi retrouvons-nous, mais commenté et justifié, le thème eschatologique qui était indiqué dans la généalogie de Matthieu. La symbolique du septième jour sert, avant tout, à mettre en valeur le caractère du christianisme comme événement eschatologique. Nous sommes donc bien dans la perspective historique. Tel est en effet le sens de toute l'Épître. Dieu qui avait donné aux Juifs une première chance de salut, à laquelle ils se sont refusés, en offre maintenant une nouvelle. Ce salut, c'est le Christ. Il est le septième jour, le septième âge du monde. C'est une ère de grâce qui est ouverte avec lui. Il ne faut pas la laisser passer, comme ont fait les Juifs pour la leur. Remarquons en outre que le thème du repos et le thème du septième jour, l'aspect spirituel et l'aspect eschatologique sont réunis — et réunis dans l'unique personne du Christ qui leur donne leur sens. Le message du Nouveau Testament est avant tout, en effet, de

désigner le Christ comme étant celui qu'annonçaient les préfigurations de l'Ancien Testament [1].



Le Nouveau Testament nous présente comme un fait l'abolition du sabbat et son accomplissement dans le Christ. Ce fait, les écrivains ecclésiastiques vont en expliciter la signification. Cette abolition posait en effet, comme celle des autres institutions mosaïques, un difficile problème. D'une part la pratique littérale du sabbat est l'objet d'un commandement exprès de Dieu dans l'Ancien Testament, que les chrétiens considéraient comme un livre inspiré. Par ailleurs, cette pratique a été abolie par le Christ et le sabbat n'a plus pour le chrétien qu'une valeur de symbole. Comment concilier ces deux affirmations ? Il est impossible d'admettre que Dieu se contredise. Deux solutions extrêmes se présentaient alors. D'une part des judaïsants maintenaient la pratique littérale du sabbat. Ils étaient dès lors d'accord avec l'Ancien Testament, mais en conflit avec l'Église. D'autre part les gnostiques rejetaient l'Ancien Testament en le considérant comme l'œuvre d'un autre Dieu. Ceci faisait évanouir la contradiction, mais aboutissait à un rejet de l'Ancien Testament, rejet qui était également inacceptable. Les chrétiens virent bien qu'il fallait affirmer à la fois et l'inspiration de l'Ancien Testament et le caractère périmé du sabbat. Mais ils furent quelque temps à voir comment concilier ces deux affirmations.

Une première solution consistait à nier purement

1. Faut-il voir une allusion eschatologique au « repos » du septième jour dans le mot de Pierre à la Transfiguration : « Il nous est bon d'être là » ? C'est l'hypothèse séduisante de H. Riesenfeld (*Jésus transfiguré*, p, 259). Mais elle n'est pas décisive.

et simplement que la pratique littérale du sabbat ait jamais fait l'objet d'un commandement de Dieu. C'est celle du Pseudo-Barnabé. Pour lui, les institutions de l'Ancien Testament sont langage purement symbolique, que le but de la gnose est de comprendre. Mais les Juifs n'ont pas eu cette gnose. Ils ont pris ce langage à la lettre. Toutes leurs pratiques n'ont jamais cessé d'être condamnées par Dieu. Celle du sabbat en particulier a toujours été réprouvée (II, 5). Comme le dit bien M. Lestringant : « Pour lui l'exégèse chrétienne n'a pas à donner à l'Écriture un sens nouveau, car en aucun temps celle-ci n'a eu d'autre sens. Dieu n'a jamais révélé qu'une seule vérité. Les sacrifices, le temple, la circoncision n'étaient que des signes. Leur pratique constituait une violation flagrante de la volonté de Dieu. D'ailleurs celui-ci a formellement averti la nation infidèle qu'il ne voulait ni sacrifice, ni offrande » *(Essai sur l'unité de la révélation biblique*, p. 168). Cette solution simplifiait la question. Le Christ n'a pas eu à donner un sens figuré au sabbat. Le sabbat n'avait jamais eu d'autre sens. Il n'avait jamais été qu'un symbole. Le sens figuré de l'Écriture est le sens littéral, puisque Moïse a eu l'intention de parler un langage symbolique. Cette solution radicale, qui sera encore celle de Pascal [1], si elle assurait l'unité de la Révélation, enlevait sa consistance propre à l'Ancien Testament.

La solution de Justin sera plus nuancée déjà. Il montre d'abord que, même dans l'Ancien Testament, le commandement du sabbat n'est pas l'objet d'une obligation inconditionnée, puisqu'il admet des exceptions : « Est-ce que Dieu voulait faire pécher vos prêtres, qui offrent des sacrifices le jour du sabbat, et

1. A.-M. DUBARLE, *Pascal et l'interprétation de l'Écriture*, R. S. P. T., 1941, pp. 346 sq.

encore ceux qui reçoivent ou donnent la circoncision le jour du sabbat, lorsqu'il a ordonné que les enfants nouveau-nés soient circoncis le huitième jour, même si c'est un jour de sabbat » (*Dial.*, XXVII, 5). Justin reproduit l'argumentation même du Christ dans Matthieu (XII, 5), en ajoutant un second exemple à celui que le Christ avait donné. Nous sommes à l'origine d'un raisonnement que nous retrouverons tout au long de la patristique et qui s'enrichira sans cesse de nouveaux exemples. Tertullien donnera celui de la chute de Jéricho un jour de sabbat (*Jos.*, VI, 4) et des Machabées combattant le jour du sabbat (*Adu. Jud.*, 4 ; *P. L.*, II, 606, B-C). On retrouve tous ces textes dans Irénée (*Adu. hær.*, V, 8 ; *P. G.*, VII, 994-995), chez Aphraate (*Dem.*, XIII ; *P. S.*, I, 568-569), dans les *Testimonia adversus Judæos* transmis sous le nom de Grégoire de Nysse (*P. G.*, XLVI, 222 B-C). C'est une première forme d'argumentation qui est dans le prolongement de l'Évangile.

La seconde argumentation procède aussi de l'Évangile : c'est le fait que Dieu n'observe pas le sabbat dans l'administration du monde. Nous avons déjà remarqué à propos de *Jo.*, V, 17, que c'est une réponse à la conception du judaïsme, selon laquelle Dieu même est soumis au sabbat. Justin revient deux fois sur cet argument : « Voyez les astres, ils ne se reposent pas, ils ne font pas le sabbat » (XXIII, 3). Et plus loin : « Dieu administre le monde ce jour-là de la même manière que tous les autres » (XXIX, 3). A l'intérieur même du judaïsme, certains, comme Philon, rejetaient d'ailleurs l'idée vraiment excessive de la soumission de Dieu au sabbat. L'argument de Justin sera repris par Clément d'Alexandrie : « Etant bon, si (Dieu) cessait de faire le bien, il cesserait d'être Dieu » (*Strom.*, VI, 16 ; STÆHLIN, 504, 1-5). Nous le retrouvons chez Origène : « Nous voyons toujours Dieu

agir, et il n'y a pas de sabbat où il n'agisse pas » (*Hom. Num.*, XXIII, 4). Il est dans la *Didascalie des Apôtres* : « L'économie de l'univers se poursuit toujours, les astres n'arrêtant pas même un instant leur mouvement régulier produit par l'ordonnance de Dieu. S'il dit : Tu garderas le repos, comment lui-même agit-il, créant, conservant, nourrissant, gouvernant nous et ses créatures... Mais ces choses (le précepte du repos sabbatique) ont été établies pour un temps en figure » (*Const. Ap.*, VI, 18, 17[1]).

Ces deux premières raisons contre la valeur absolue du repos sabbatique sont donc dans le développement même de l'Évangile. Justin en ajoute une troisième, qui est la plus importante pour connaître sa position à l'égard du sabbat : « Ceux qui ont été appelés justes avant Moïse et Abraham, qui étaient agréables à Dieu, ils n'avaient pas été circoncis ni n'avaient observé le sabbat. Pourquoi Dieu ne leur a-t-il pas enseigné ces pratiques ? » (XXVII, 5. Voir aussi XLVI, 2-3). Non seulement le monde n'est pas soumis au sabbat, mais les patriarches, que les Juifs vénéraient, n'y ont pas été soumis par Dieu. Certains Juifs, comme l'auteur du *Livre des Jubilés*, nous montrent bien les Patriarches observant le sabbat. Mais ceci était une exagération manifeste. Le sabbat n'est donc aucunement nécessaire au salut, puisque les Juifs eux-mêmes reconnaissaient qu'Abraham était sauvé sans l'avoir pratiqué (XLVI, 3). Cette argumentation, qui n'est pas dans le Nouveau Testament en termes explicites, mais dont on trouve l'équivalent, sera reprise aussi par toute la tradition (TERTULLIEN, *Adu., Jud.*, 4 ; *P. L.*, II, 606 ; APHRAATE, *Dem.*, XIII, 8 ; *P. S.*, I, 558). Nous la trouvons aussi dans la *Didascalie* : « Si Dieu voulait que nous gardions

1. Voir aussi APHRAATE, *Dem.*, XIII, 3 ; *P. S.*, I, 547 ; XIII, 9 ; 563.

le repos après six jours, il aurait commencé par faire se reposer les patriarches et tous les justes qui ont existé avant Moïse » (*Const. Ap.*, VI, 18, 16).

Pourquoi alors le sabbat a-t-il été institué ? Justin ne va pas aussi loin que Barnabé, et il tient que Dieu a voulu la pratique du sabbat dans sa teneur littérale. Ce n'est donc pas une pure figure. Mais cette institution divine n'est pas un honneur pour Israël, elle ne marque pas un progrès dans le plan du salut. Tout au contraire, c'est uniquement à cause de la méchanceté d'Israël que Dieu lui a imposé le sabbat : « C'est pour vous seuls que la circoncision a été nécessaire, car Noé, Melchisédech n'ont pas observé les sabbats et cependant ils ont plu à Dieu, aussi bien que ceux qui les ont suivis, jusqu'à Moïse, sous qui on vit votre peuple injuste fabriquer un veau d'or dans le désert... Voilà pourquoi Dieu s'est adapté à votre peuple. Le sabbat vous fut prescrit pour vous faire garder le souvenir de Dieu » (XIX, 6. Voir aussi XXVII, 2 ; XLV, 3 ; XLVI, 5 ; CXII, 4). C'est donc parce que les Juifs étaient infidèles à la Loi naturelle du culte divin que, pour les y amener, Dieu leur a donné le sabbat comme un moyen éducatif. Le sabbat apparaît donc comme le signe même de la réprobation du peuple juif : « C'est bien à cause de vos injustices à vous et de celles de vos pères que, pour vous marquer d'un signe, Dieu a prescrit d'observer le sabbat » (XXI, 1).

Ainsi l'existence du sabbat est justifiée, mais non pas encore comme une étape historique. Remarquons en effet que, selon Justin, non seulement le sabbat était pour Dieu une institution inférieure et avait-il en vue un ordre meilleur, mais cet ordre meilleur est celui qu'il avait institué primitivement. La situation des patriarches est supérieure à celle des Juifs. Celle-ci marque une décadence. Et le Christ rétablit l'ordre

primitif. C'est dire que Justin ne voit encore d'autre moyen d'éviter la contradiction en Dieu, qu'en admettant que sa volonté ait toujours été qu'il n'y ait pas de sabbat, et que celui-ci n'ait jamais été qu'une infraction provisoire à l'ordre immuable établi par lui. C'est ce qu'il affirme formellement : « Les sacrifices, Dieu ne les accepte pas de votre part ; et s'il vous les a ordonnés jadis, ce n'est pas qu'il en ait besoin, c'est à cause de vos péchés... Si nous n'admettons pas cela, nous en venons à tomber dans des conceptions absurdes, par exemple que ce n'est pas le même Dieu qui existait au temps d'Hénoch et de tous ceux qui n'observaient pas les sabbats, puisque c'est Moïse qui a ordonné de les faire... C'est parce que les hommes ont été des pécheurs que celui qui est toujours le même a prescrit ces ordonnances et d'autres semblables » (XXIII, 1). L'immutabilité de Dieu ne paraît sauvée à Justin que par l'immutabilité du monde établi par Lui. Il n'a pas l'idée d'une révélation progressive. Nous retrouverons chez Eusèbe de Césarée cette conception qui nie toute histoire.

Quoi qu'il en soit, on voit dès lors que Dieu peut supprimer le sabbat sans aucunement se contredire puisqu'il n'a été amené à l'instituer que forcé par la méchanceté du peuple juif et par conséquent avec la volonté de le faire disparaître, dès qu'il aurait atteint son but éducatif : « Ainsi, de même que depuis Abraham a commencé la circoncision, depuis Moïse le sabbat (et il est démontré que ces institutions ont été faites à cause de la dureté de votre peuple) ; de même aussi, de par la volonté de Dieu, faut-il qu'elles disparaissent en celui qui est né d'une Vierge de la race d'Abraham, le Christ, fils de Dieu » (XLIII, 1). La venue du Christ marque la fin de cette économie provisoire. Elle était seulement destinée à le préparer.

Sa pratique littérale était une ébauche de ce que le Christ réalise pleinement : « Je puis, en les prenant une à une, montrer que toutes les prescriptions de Moïse ne sont que des types, des annonces, des symboles de ce qui doit arriver au Christ » (XLII, 4). Le vrai sabbat consiste non pas à consacrer un jour à Dieu, mais tous les jours, et non pas à s'abstenir du travail corporel, mais du péché : « La loi nouvelle veut que vous observiez continuellement le sabbat, et vous, parce que vous restez à ne rien faire une journée, vous croyez être pieux. Vous ne réfléchissez pas à la raison du précepte. Ce n'est point en ces choses que se plaît le Seigneur notre Dieu. S'il y a parmi vous un parjure ou un voleur, qu'il cesse (παυσάσθω) ; s'il y a un adultère, qu'il fasse pénitence, et il a observé les sabbats de délices, les véritables sabbats de Dieu » (XII, 3).

Ces dernières lignes sont importantes. Elles opposent clairement la pratique extérieure du repos un jour par semaine, qui n'est qu'une figure, et la pratique intérieure dont ce repos est le symbole. En réalité, le sabbat, c'est toute la vie chrétienne, qui doit être consacrée à Dieu — et ceci non par l'abstention du travail des mains, mais par la cessation du péché. Et le contexte montre que cette cessation du péché doit être entendue du baptême. C'est donc le Christ qui est le vrai Sabbat, dont le sabbat juif était la figure. Ce qui importe ici, c'est que nous trouvons l'interprétation spirituelle d'Isaïe, qui est à l'arrière-plan de tout ce passage (Justin le cite longuement, XII, 1 ; XIII, 2-9 ; XIV, 4 ; XV, 2-7), mise en relation avec l'économie chrétienne. Ce vrai sabbat dont avait parlé Isaïe et qui consiste à « cesser de mal faire » (I, 16), c'est dans le Christ, qui est la cessation du péché, qu'il se réalise seulement. Le Christ introduit dans l'unique sabbat, dont les sabbats

de la loi n'étaient qu'une figuration prophétique, qui ne donnaient pas ce qu'ils signifiaient. C'est la spiritualisation commencée par Isaïe que Justin prolonge et accomplit ainsi en domaine chrétien. Nous sommes donc dans la ligne de la typologie biblique la plus authentique.

Reste cependant que chez Justin, c'est surtout l'aspect négatif de la typologie du sabbat qui apparaît, c'est-à-dire la justification de la disparition du précepte littéral. Et ceci s'explique si l'on pense que son attention est surtout orientée vers le conflit avec les Juifs. Il va en être autrement avec Irénée. Celui-ci en effet doit faire face à une erreur inverse, celle des gnostiques. Sa pensée sur ce point n'est pas d'ailleurs parfaitement homogène. Parfois il accepte les présupposés de Justin et admet que l'apparition de la législation est liée à la décadence d'Israël en Égypte (IV, 16, 3 ; *P. G.*, VII, 1017, A-B). Mais ailleurs sa pensée la plus profonde apparaît. Dieu forme l'humanité suivant une économie progressive (IV, 38, 1). Il est donc normal que la loi ait correspondu à une humanité encore enfant, comme il est normal qu'elle fasse place à une économie plus parfaite quand l'humanité est parvenue par elle à une perfection plus haute. Ainsi le vrai jugement sur le sabbat apparaît-il. Il peut être aujourd'hui périmé et pourtant, hier, avoir été l'expression de la volonté divine : ce n'est pas que Dieu change, mais c'est que l'homme, lui, est dans le temps. Aussi Irénée peut-il présenter le sabbat comme une institution excellente (IV, 8, 2 ; *P. G.*, VII, 994) et en même temps affirmer qu'elle est maintenant périmée. Ce n'est pas à cause de la méchanceté des hommes que la loi est apparue comme une régression par rapport à l'ordre immuable voulu par Dieu, mais c'est parce que le développement de l'humanité était progressif ; il fallait commencer

par une éducation adaptée à ses commencements. Mais maintenant que l'humanité est sortie de cet état d'enfance, l'ombre de la Loi doit faire place à la réalité de l'Évangile : « La Loi ne commandera plus de passer un jour dans le repos et l'oisiveté, à qui observe chaque jour le sabbat dans le temple de Dieu qui est son cœur » (*Dem.* ,96).

L'institution juive du sabbat apparaît donc comme la figure du sabbat perpétuel qu'est le christianisme. Nous remarquerons le parallélisme avec le temple. Nous retrouvons la typologie de Justin. Cette typologie, Irénée toutefois la développe davantage : « C'est en signe que Dieu a donné (les sabbats). Or les signes ne sont pas sans symbole, c'est-à-dire sans enseignement, ni arbitraires, puisqu'ils ont été institués par un sage artisan, mais les sabbats enseignaient la persévérance dans le service de Dieu durant tout le jour. « Nous avons été estimés, dit saint Paul, comme des brebis sacrifiées tout le jour », c'est-à-dire que nous sommes consacrés, suivant en tout temps notre foi, y persévérant et nous abstenant de toute convoitise, n'achetant ni ne possédant de trésors sur la terre. Par là était signifié aussi, en quelque façon, le repos de Dieu après la création, c'est-à-dire le royaume dans lequel l'homme qui aura persévéré à suivre Dieu participera à son festin » (IV, 16, 1 ; *P. G.*, 1015-1016).

Ce texte affirme d'abord le caractère significatif du sabbat, avec une grande netteté : « Les signes n'étaient pas sans symboles ». Ce symbolisme ensuite, il le développe dans le double sens ecclésial et eschatologique. Ainsi retrouvons-nous les deux directions de la typologie du sabbat que nous avions discernées dès l'Ancien Testament, que nous avons retrouvées dans l'Évangile. En ce qui concerne la première, Irénée met l'accent sur les deux aspects que nous

avions déjà rencontrés chez Justin : d'une part la persévérance durant toute la vie dans le service de Dieu, dont le jour réservé n'était que la figure, et de l'autre la cessation du mal : nous remarquerons toutefois que, selon une idée propre à Irénée, le sabbat juif était abstention des œuvres serviles, c'est-à-dire qui rapportent un gain (IV, 8, 2 ; 994 B)[1] et figuraient donc moins l'absence de péché que le détachement ordinaire des choses terrestres. Quant à l'aspect eschatologique, il reste dans la ligne de l'Ancien Testament : le septième jour n'est pas la figure du christianisme dans son apparition première, comme dans les textes de l'Évangile et de l'*Épître aux Hébreux*, mais il est le monde futur[2]. Cet aspect de la typologie du sabbat est mise par Irénée, comme par l'*Épître aux Hébreux*, en relation avec le texte de la Genèse. Nous constatons que la typologie eschatologique du sabbat se développe dans la ligne de la typologie de la Genèse, reprise par l'*Épître aux Hébreux*, comme nous avons constaté que la typologie spirituelle se développait dans la ligne d'Isaïe, reprise par l'*Évangile de Matthieu*.

Avec Irénée, la typologie du sabbat apparaît fixée dans les lignes essentielles, à la fois négativement, dans la justification de l'abolition du sabbat juif, et positivement, dans le contenu de la symbolique du sabbat. Nous allons la trouver développée dans ces deux directions par Tertullien et Origène. Tertullien s'attache au premier aspect. Son *Adversus*

1. Voir, *Isaïe* LVIII, 13.

2. L'interprétation eschatologique est propre à Irénée. C'est une reprise de la typologie juive. Les premiers écrivains chrétiens avaient montré que cette typologie s'accomplissait dans le Christ. Irénée montre que, dans le christianisme lui-même, subsiste une eschatologie. Nous avons déjà constaté cet aspect de sa pensée à propos du thème du Paradis et de celui du Déluge. Sur les origines juives de cette typologie eschatologique, voir H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, pp. 215 sq.

Judæos, qui continue le *Dialogue avec Typhon*, fait partie de la controverse avec le Judaïsme où la question du sabbat était au premier plan. Tertullien distingue deux sabbats : « Les Écritures désignent un sabbat éternel et un sabbat temporel ». (*Adv. Jud.*, 4). Le sabbat temporel est humain, le sabbat éternel divin. Il a existé avant le sabbat temporel : « Ainsi, avant ce sabbat temporel, il y avait un sabbat éternel montré et prédit à l'avance. Que les Juifs apprennent donc qu'Adam a sabbatisé et qu'Abel, offrant à Dieu une hostie sainte, a plu par l'accomplissement du sabbat, et que Noé, constructeur de l'arche à cause de l'immense déluge, a observé le sabbat » (*id.*). Ce sabbat en effet, c'est le culte de Dieu. Préfiguré dans les patriarches, « nous voyons qu'il a été accompli aux temps du Christ, quand toute chair, c'est-à-dire toute nation, est venue adorer à Jérusalem le Dieu Père par son Fils Jésus-Christ ». C'est ce sabbat que « Dieu veut désormais que nous observions ». C'est pourquoi « nous savons que nous devons nous abstenir de toute œuvre servile et cela non pas seulement le septième jour, mais tout le temps ».

Nous retrouvons la conception du vrai sabbat conçu comme culte de Dieu et abstention des œuvres serviles entendues au sens spirituel, et ceci perpétuellement. L'intérêt du passage est que Tertullien montre que la pratique de ce sabbat par les patriarches était une figure de la réalisation dans le Christ. Mais qu'en est-il alors du sabbat temporel, c'est-à-dire de l'institution mosaïque de la cessation hebdomadaire du travail ? C'était une institution temporaire. Tertullien en voit la preuve dans le fait que, même dans l'Ancien Testament, elle était parfois suspendue. Et il reprend les exemples que nous avons cités. « Il est donc manifeste que des observances de ce genre

avaient une valeur temporaire et étaient rendues nécessaires par les circonstances du moment, et que ce n'est pas pour une observance perpétuelle que Dieu leur a donné cette loi dans le passé ». Aussi le sabbat donné pour un temps était-il destiné à disparaître : « C'est pourquoi, dès lors qu'il est manifeste qu'un sabbat temporel a été montré et un sabbat éternel prédit, il suit que, tous ces préceptes charnels ayant été donnés dans le passé du peuple d'Israël, un temps devait venir où les préceptes de la loi ancienne et des vieilles cérémonies cesseraient, et où la promesse de la loi nouvelle surviendrait, quand la lumière brillerait pour ceux qui étaient assis dans les ténèbres »[1]. Ainsi Tertullien complète-t-il ce qui restait encore imprécis dans la pensée d'Irénée, en montrant que le sabbat éternel, qui existait déjà dans l'Ancien Testament à côté du sabbat temporel, était lui-même une préfiguration du Christ, seul vrai sabbat, et était par là même l'annonce que le sabbat temporel n'était qu'une économie provisoire.

Si Tertullien précise ainsi la typologie du sabbat dans sa forme, Origène prolonge Irénée en la développant dans son contenu, et ceci dans le double sens eschatologique et ecclésial. Dans la *XXIII*e *Homélie sur les Nombres*, il traite de la typologie des diverses fêtes juives, de façon parallèle à Philon, dans le *De Decalogo*, mais sans rien emprunter à celui-ci. « Il faut que tous les justes célèbrent aussi la fête du Sabbat. Or quelle est cette fête du sabbat, sinon celle dont l'Apôtre dit : « Il reste donc un jour de repos (*sabbatismus*), c'est-à-dire l'observation du sabbat réservé au peuple de Dieu ». Laissant donc les observances

1. Même allusion à l'*Épître aux Hébreux* dans le *Contra Celsum* : « De la création du monde et du jour du repos *(sabbatismus)* laissé ensuite au peuple de Dieu, longue, mystérieuse (μυστικός), profonde et difficile serait l'explication » (v, 59 ; KOETSCHAU, 63, 2).

juives du sabbat, voyons quelle doit être l'observance du sabbat pour le chrétien. Le jour du sabbat il ne faut accomplir aucune des œuvres du monde. Si donc tu t'abstiens de toutes les œuvres du siècle et que tu ne t'occupes d'aucune affaire séculière, mais que tu vaques aux choses spirituelles, que tu vas à l'église, que tu prêtes l'oreille aux lectures et aux homélies divines, que tu médites les choses célestes, que tu te préoccupes de l'espérance à venir, que tu ne regardes pas les choses présentes et visibles, mais les invisibles et les futures, c'est là l'observance du sabbat chrétien. Celui qui s'abstient des œuvres du monde et vaque aux choses spirituelles, celui-là célèbre la fête du sabbat. Il ne porte pas de fardeaux sur la route. Or le fardeau est tout péché, comme le dit le Prophète : Comme un lourd fardeau, ils pèsent sur moi. Le jour du sabbat, chacun reste assis à sa place. Quel est le lieu spirituel de l'âme ? La justice est son lieu, et la vérité, la sagesse, la sainteté et tout ce qu'est le Christ, c'est là le lieu de l'âme. C'est de ce lieu qu'elle ne doit pas sortir pour garder les vrais sabbats : « Celui qui demeure en moi, moi aussi je demeure en lui » (*Jo.*, XV, 5) (*Ho. Num.*, XXIII, 4)[1].

Voilà pour le sens spirituel et ecclésial. L'accomplissement de la figure du sabbat, c'est la vie chrétienne tout entière, qui est toute spirituelle et consacrée à Dieu. A ce sens Origène ajoute le sens eschatologique. « Puisque nous avons parlé des vrais sabbats, si nous cherchons en remontant plus haut ce que sont les vrais sabbats, c'est au delà de ce monde qu'est la vraie observance du sabbat. Ce qui est écrit dans la *Genèse* en effet, que « Dieu s'est reposé le septième jour de ses œuvres », nous ne voyons pas que cela

1. Pour Origène le repos que symbolise le sabbat est plus le recueillement de la contemplation que l'abstention du péché. Ceci vient de Philon, *De Spec. leg.*, II, 64.

se soit accompli le septième jour, ni même que cela se fasse maintenant, car nous voyons toujours Dieu agir et il n'y a pas de sabbat où il n'agisse pas, où il ne fasse lever le soleil sur les justes et les injustes, où il ne frappe et ne guérisse. C'est pourquoi le Seigneur, dans l'Évangile, accusé par les Juifs d'agir et de guérir le jour du sabbat, leur répondit : « Mon Père agit jusqu'à présent et moi aussi j'agis », montrant par là qu'en aucun sabbat de ce monde, Dieu ne s'arrête d'administrer le monde et de pourvoir aux besoins du genre humain. En effet il a fait, au début de la création, exister les substances, aussi nombreuses qu'il pensait, en tant que Créateur, qu'elles étaient nécessaires à la perfection du monde ; mais jusqu'à la consommation du siècle il ne cesse de les administrer et de les conserver. Le vrai sabbat, après lequel Dieu se reposera de toutes ses œuvres, ce sera donc le siècle futur, lorsque la douleur, la tristesse et les gémissements disparaîtront et que Dieu sera tout à tous. Que Dieu nous accorde de fêter avec lui ce sabbat et de le célébrer avec ses saints anges, offrant le sacrifice de louange et rendant grâces au Très-Haut. Alors en effet l'âme pourra, sans discontinuer, être présente à Dieu et lui offrir le sacrifice de louange par le grand-prêtre, qui est prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech » (*Ho. Num.*, XXIII, 4)[1].

Nous retrouvons l'écho de la tradition antérieure. Avec Justin, Origène rappelle que Dieu n'est pas soumis au sabbat, puisqu'il ne cesse d'administrer la création. Et nous remarquerons qu'il rapporte expressément au sabbat le texte de *Jo.*, V, 17. Cette idée avait été reprise aussi par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VI, 16 ; STÆHLIN, p. 504, 2), mais sans être

1. Voir aussi *Ho. Lev.*, XIII, 5 : « Le chiffre six a une certaine relation avec ce monde » ; *Ho. Jud.*, IV, 2 : « Le Sénaire est la figure de ce monde qui a été achevé en six jours ».

rattachée au texte évangélique. Avec Irénée, il montre que le repos de Dieu dont il est question dans la Genèse n'est pas seulement le temps actuel, mais aussi le monde qui succédera à cette création. Le sabbat dès lors figure l'entrée pour l'homme dans ce monde, où il se reposera de ses œuvres, c'est-à-dire où il participera au banquet divin, à la liturgie des anges, où il offrira éternellement avec le Christ Grand-Prêtre, le sacrifice de louange. Là sont les vrais sabbats de Dieu, dont le sabbat juif était la préfiguration lointaine, dont la prière continuelle est dans l'Église l'inchoation sacramentelle, dont la liturgie céleste sera le plein accomplissement.



Cet aspect figuratif est celui qui a le plus frappé la première génération chrétienne. Préoccupée d'abord de marquer la fin de l'ordre juif et son remplacement par la réalité chrétienne, elle a surtout insisté sur le fait que *l'institution* sabbatique était accomplie par le mystère chrétien total. Mais il est apparu aussi que ce mystère chrétien comportait à son tour une structure sacramentelle, c'est-à-dire que dans l'Église les réalités spirituelles s'exprimaient à travers des signes visibles. Les pains de proposition étaient abolis, mais l'Église possédait un autre pain. Le Temple de Jérusalem était détruit et accompli dans le Christ total, lieu de la Présence divine, mais l'Église possédait aussi des églises de pierre, liées à la présence eucharistique. Le christianisme n'est pas une réalité purement spirituelle. Son essence spirituelle s'exprime à travers ces réalités visibles, et c'est là précisément la liturgie. Or ceci se vérifie aussi pour notre sujet. Le sabbat était aboli et accompli dans le Christ ressuscité, mais la résurrection du Christ avait une commémoration visible : c'est le dimanche.

CHAPITRE XV

LE DIMANCHE

La célébration du dimanche est l'un des rites les plus antiques du christianisme. Dès le second siècle nous voyons Ignace d'Antioche définir le chrétien par la célébration de la κυριακή : « Ceux qui vivaient selon l'ancien ordre de choses sont venus à la nouvelle espérance, n'observant plus le sabbat, mais le dimanche, jour où notre vie s'est levée par le Christ et par sa mort » (*Magnes.*, VI, 1)[1]. Vers la même époque, un païen, cherchant à décrire ce qui caractérise le comportement du chrétien, ne trouve rien de mieux à dire : « Ils ont coutume, écrit Pline le Jeune dans sa Lettre à Trajan, de se réunir au jour déterminé (*stato die*), avant l'aurore et de dire une prière au Christ, comme à Dieu » (*Epist.*, X, 96). Ce jour déterminé, que Pline ne peut distinguer autrement, puisque, dans le calendrier officiel, il n'y a pas de récurrence hebdomadaire, est notre dimanche. Cette réunion qui a pour objet une prière au Christ comme Dieu, au Κύριος, est la synaxe eucharistique dominicale.

1. Le mot κυριακή apparaît pour la première fois dans *Apoc.*, I, 9. L'équivalent latin est *dominicus dies* (Tertullien, *De or.*, 23), d'où vient notre *dimanche.*

Le dimanche est une institution purement chrétienne. Son origine est à chercher uniquement dans le fait de la résurrection du Christ le lendemain du sabbat. L'usage de se réunir ce jour-là apparaît dès la semaine qui suit, où nous voyons, huit jours après la résurrection, les Apôtres réunis au Cénacle. Le dimanche est la continuation de cette réunion hebdomadaire. Il est commémoration de la résurrection du Christ, sacrement de sa présence au milieu des siens, prophétie de son second avènement. C'est là ce qui constitue primitivement son unique signification. Il est la Pâque hebdomadaire. Toutefois ce jour présentait un certain nombre de caractères qui étaient susceptibles de symbolismes : il était le premier jour de la semaine juive, il tombait le jour du soleil dans le calendrier astrologique, il était le huitième jour.



Nous examinerons ces significations. Mais il faut auparavant dire quelques mots de la relation du dimanche et du sabbat. Primitivement le dimanche était constitué par la seule synaxe dominicale. Mais ceci présentait une difficulté qui était la dissociation du jour du culte et du jour du repos. Le jour du repos avait, déjà dans le paganisme, une signification religieuse : « C'est un trait commun aux Grecs et aux Barbares, écrit Strabon, d'associer les sacrifices à la détente des fêtes. C'est la nature même qui l'enseigne. La détente, en effet, détourne l'esprit de ses préoccupations et le tourne vers Dieu. » (x ; p. 467, 9). Or cette réalité naturelle avait été assumée par le judaïsme dans le sabbat. Philon nous montre bien le passage de l'un à l'autre : « Comme nous sommes composés d'un corps et d'une âme, Moïse a attribué au corps ses activités propres et à l'âme celles qui lui

conviennent, et il s'est appliqué à fonder les unes sur les autres afin que, quand le corps travaille, l'âme se repose, et qu'à son tour le corps se repose quand l'âme travaille : ainsi les vies les meilleures, la contemplative et la pratique, se succèdent alternativement l'une à l'autre, la vie pratique ayant pour elle les six jours pour les besoins corporels, la vie contemplative le septième jour pour vaquer à l'étude et à la vie parfaite de l'esprit. » (*De spec. leg.*, II, 64)[1]

Le jour de repos chrétien aurait pu s'insérer en le transfigurant dans le jour du repos cosmique assumé déjà par le sabbat juif. Pourtant, ce n'est pas ce que nous offre le christianisme primitif : le jour du repos y apparaît comme dissocié du jour du culte. C'est le décalage du dimanche par rapport au sabbat. En effet, ici, le christianisme rencontrait pour sa réalisation sacramentelle une difficulté majeure: c'est que pour lui le jour du culte était absolument fixé au dimanche et ceci d'une manière si radicale que rien ne pouvait et ne pourra jamais faire modifier cette institution dominicale. Or le jour du repos dans les civilisations où il se développait était fixé à un autre jour. Les Romains connaissent des jours fériés qui alternaient avec les jours ouvrables suivant un rythme variable non septénaire. Par ailleurs, les Juifs avaient le samedi. Il faut ajouter que l'usage du repos sabbatique s'était étendu dans les milieux

1. Voir Pierre Boyancé, *Le culte des Muses*, 1939, p. 210 sqq. Dans quelle mesure, en incorporant au sabbat la conception aristotélicienne du repos contemplatif, Philon n'en déforme-t-il pas le sens, on peut se le demander. Et la question est d'autant plus importante pour nous que, par Eusèbe, cette conception aristotélicienne passera du sabbat au dimanche. La notion (aristotélicienne) de contemplation (θεωρία) prendra le pas sur la notion (biblique) d'attente. Dans la mesure où l'aspect biblique sera évacué, on devra parler de déformation ; dans la mesure où l'aspect aristotélicien colore seulement l'aspect biblique, sans s'y substituer, on parlera d'une incarnation contingente, mais légitime.

païens, comme en témoigne Tertullien : « Certains d'entre vous consacrent le jour de Saturne à l'oisiveté et à la bonne chère, dépendant en cela de la coutume juive, qu'ils ignorent. » (*Apol.* XVI, 11).

On voit dès lors la situation où se sont trouvés les chrétiens, ne pouvant faire coïncider le dimanche avec le repos hebdomadaire. Ceci est un des aspects du drame de tout le christianisme primitif, c'est-à-dire d'un christianisme vécu dans une civilisation qui lui est étrangère et hostile. Tertullien a admirablement décrit cette situation en montrant que les chrétiens devaient joindre la présence et l'intransigeance, refuser de quitter la société des hommes et ne rien renier cependant des exigences qui s'opposent aux coutumes de cette société[1]. Ainsi, dans le cas qui nous occupe. Les chrétiens sont restés fidèles au dimanche, essayant d'y mettre le plus de loisir possible (*differentes negotia*, dit Tertullien, *De Or.*, 23) pour vaquer au culte et à l'assemblée, et en même temps ont continué de pratiquer le repos aux jours fixés par la société de leur temps, mais en le dépouillant de son aspect idolâtrique. Et finalement le dimanche a attiré à lui le jour du repos, et la division anormale qui existait dans le christianisme primitif a cédé.

En effet, au IVe siècle, profitant du fait que, comme jour du soleil, le premier jour de la semaine est vénéré par les païens en même temps que par les chrétiens, Constantin en fait un jour chômé, consacré au culte[2].

1. *Apol.*, XLII, 2-4.

2. EUSÈBE, *Vit. Const.*, IV, 18 (*P. G.*, XX, 1165, B-C) : « (Constantin) établit que le jour qui est vraiment le premier (πρώτη) et le chef (κυρία), le jour dominical et salutaire, serait considéré comme un jour de prières... Il prescrit à tous ceux qui vivaient sous l'autorité romaine de chômer les dimanches et également d'honorer les vendredis » (Voir Jean GAUDEMET, *La législation religieuse de Constantin*, Rev. Hist. Égl. Fr., XXXIII, janvier 1947, pp. 43 sq.)

Je n'ai pas à examiner ici l'aspect sociologique du problème, mais il est sûr que ceci donnait à l'institution dominicale une importance toute nouvelle et soulignait encore davantage sa substitution au samedi qui était auparavant jour chômé pour certains païens comme pour les juifs. C'était donc le signe visible du triomphe du christianisme. Aussi nous expliquons-nous que les auteurs du IVe siècle aient souvent traité de la symbolique du sabbat et du dimanche. Cette symbolique est supportée par la réalité liturgique du dimanche, même là où il n'est pas fait directement allusion à celle-ci. Et le renouveau de la pratique dominicale suscite un épanouissement parallèle de la mystique dominicale.

Dans un texte important, Eusèbe va nous donner l'expression parfaite de la transposition à la κυριακή de la symbolique du sabbat : « Il est nécessaire d'examiner ce que signifie le sabbat. L'Écriture le caractérise comme « le repos de Dieu » : elle l'introduit en effet après la création du monde sensible. Que pourrait donc être le repos de Dieu, sinon son séjour dans les réalités intelligibles et hypercosmiques. En effet lorsqu'il regarde le monde sensible et qu'il vaque aux opérations de la providence du cosmos, il est dit agir. Et c'est ainsi qu'il faut entendre la parole de Notre-Seigneur : *Pater meus usque modo operatur et ego operor* (*Jo.*, V, 17). Mais lorsqu'il se tourne vers les réalités incorporelles et hypercosmiques et qu'il est, pour ainsi dire, dans l'observatoire (περιωπή) qui est là, alors on le considère comme se reposant pendant ce temps et comme accomplissant son Sabbat. De la même manière, les hommes de Dieu à leur tour, lorsque, se détournant des œuvres qui fatiguent l'âme (telles sont toutes les œuvres corporelles et amies de la chair terrestre), ils se tournent tout entiers vers Dieu et vaquent à la contemplation des

choses divines et intelligibles, mènent alors les sabbats chers à Dieu et le repos du Seigneur (Κύριος) Dieu. Et c'est de ces sabbats qu'il est dit : *Nunc relinquetur sabbatismus populo Dei* (*Hebr.*, IV, 9). En effet le parfait sabbat et le parfait et bienheureux repos se trouvent dans le royaume de Dieu, au-delà de l'œuvre des six jours et en dehors de toutes les choses sensibles, dans les réalités intelligibles et incorporelles, où libérés des réalités du corps et de l'esclavage de la chair, avec Dieu et auprès de lui, nous sabbatiserons et nous reposerons » (*Co. Ps. XCI* ; *P. G.*, XXIII, 1168 D).

Ceci est une interprétation du repos du septième jour qui est celle de Philon. L'idée que le repos de Dieu est la création du monde intelligible (*Leg. all.*, I, 5-6), de même que l'idée, qu'Eusèbe combine avec la précédente, que le repos est une contemplation (*De Decalogo*, 96), viennent de lui. Eusèbe rapproche de ce thème la parole johannique sur l'activité continuelle du Père. Comme Philon encore, il montre une imitation de Dieu dans le fait pour l'homme de se détourner des actions extérieures pour vaquer à la contemplation. Une pointe d'hellénisme apparaît avec l'image de la περιωπή [1]. Enfin cette contemplation dans la vie présente n'est qu'une anticipation du vrai sabbat, qui sera la vie d'au-delà de la mort, quand l'âme, libérée des œuvres du corps, que figurent les six jours, sera tout entière aux choses intelligibles et divines. Voici pour la théologie du repos sabbatique. Reste à en faire l'application liturgique. C'est ici que vont apparaître les réalités corrélatives du sabbat juif et du dimanche chrétien. Eusèbe nous donne d'abord sa théorie du sabbat juif : « C'est l'image (εἰκών) de ce sabbat (céleste) et de ce

1. Voir Maxime de Tyr, XVII, 6. Le mot se retrouve chez Grégoire de Nysse (*P. G.*, XLIV, 1194 D).

parfait et bienheureux repos que nous présentent sur la terre les hommes de Dieu : ils s'abstenaient des choses qui écartent trop de Dieu, et ils se tournaient tout entiers vers la contemplation des choses divines, et, s'appliquant jour et nuit à la méditation (μελέτη) des Saintes Écritures, ils passaient alors dans le repos et sabbatisaient de saints sabbats et un repos agréable à Dieu. C'est pourquoi, c'est avec raison que la loi de Moïse, qui nous transmet les ombres et les figures de ce dont nous avons parlé, a distingué un jour particulier pour les foules afin que ce jour-là du moins elles laissent leurs travaux ordinaires et vaquent à la méditation de la loi divine (XXIII, 1168 C-1169 A) ».

Pour bien comprendre ce passage, il faut rappeler la position d'Eusèbe par rapport à l'Ancien Testament. Pour lui, au temps des patriarches, la parfaite religion a déjà été pratiquée. Ceux-ci croyaient au Dieu unique et au Verbe (*Dem. Ev.*, I, 2 ; *P. G.*, XXII, 24) ; ils pratiquaient la morale évangélique (I, 6 ; XXII, 65). La loi n'est intervenue qu'ensuite, à cause du péché des hommes (I, 6 ; XXII, 57) ; l'Évangile est seulement le retour à l'état primitif, non d'avant le péché originel, mais du temps des patriarches. Les patriarches apparaissent ainsi comme les modèles de la « vraie philosophie ». Eusèbe la conçoit, à la manière d'Origène ou des moines d'Égypte, ses contemporains, comme une méditation continuelle de l'Écriture. Leur vie était ainsi une fête perpétuelle. Et cette vie contemplative, à la fois celle des patriarches et celle des chrétiens, est l'image, l'εἰκών, du « bienheureux repos », celui du ciel, où libérés désormais de toutes servitudes sensibles, on peut contempler les réalités intelligibles. Quant au sabbat, il a été introduit par la loi de Moïse à cause de la foule (πλῆθος), comme moyen éducatif en vue d'amener à la pratique plus parfaite du sabbat

perpétuel et spirituel. C'est la thèse même d'Origène sur l'origine des fêtes (*Contra Celsum*, VIII, 23 ; KOETSCHAU, 240, 3-15). Eusèbe d'ailleurs le souligne expressément : « Ce n'est pas aux prêtres que le sabbat était prescrit, mais seulement à ceux qui ne sont pas capables tout le temps de leur vie de vaquer au culte divin et aux œuvres agréables à Dieu » (1169 C).

Or le dimanche chrétien est l'équivalent dans le Nouveau Testament de ce qu'était le sabbat juif. Ici encore l'idéal est la fête perpétuelle que mènent les contemplatifs. Nous nous rappellerons les mots d'Origène : « Le parfait, qui est toujours occupé en paroles, en actions, en pensées, du Verbe de Dieu, est toujours dans les jours de celui-ci, et tous les jours lui sont des dimanches » (*C. Cels.*, VIII, 22). Mais à cause de la foule, il faut un jour particulier pour marquer ce devoir du culte divin. Or « les Juifs ayant été infidèles, dans le Nouveau Testament, le Verbe a transféré la fête du sabbat au lever de la lumière (ἀνατολή) et nous a donné, comme image du vrai repos, le jour sauveur, dominical (κυριακή) et premier de la lumière, où le Sauveur du monde, après toutes ses œuvres accomplies chez les hommes, ayant vaincu la Mort, a franchi les Portes du Ciel, dépassant la création en six jours et recevant le bienheureux sabbat et le repos béatifique, quand son Père lui a dit : Assieds-toi à ma droite » (1169 C). Ce passage est un résumé de la théologie du dimanche. Ce jour est la κυριακή, le jour du Seigneur, parce que — et toute la théologie primitive de la rédemption apparaît — c'est le jour où le Christ a vaincu la mort et, dépassant les six jours, figure du monde d'ici-bas et de ses misères, a franchi les portes du ciel et est entré dans le sabbat, dans le repos du septième jour. Nous retrouvons l'opposition philonienne des six jours, figure du monde sensible, et du septième, figure du monde intelligible, christia-

nisée par l'intervention du thème de l'ἀνάβασις, de l'Ascension du Christ. Nous entrevoyons aussi le mystère sabbatique de la κάθισις, de la Session à la droite, que figure l'ἀνάπαυσις.

En quoi consiste le culte dominical ? C'est ce qu'Eusèbe nous explique ensuite en s'inspirant du *Psaume XCI*, c'est-à-dire en transposant le culte juif dans le culte chrétien : « Ce jour, qui est celui de la lumière, le premier, et celui du vrai soleil, nous aussi, nous réunissant après l'intervalle des six jours et fêtant les sabbats saints et spirituels, nous accomplissons ce qui avait été prescrit aux prêtres, de faire le sabbat, selon la loi spirituelle. Nous offrons en effet des victimes et des offrandes (ἀναφοράς) spirituelles et nous faisons monter l'encens parfumé, selon la parole : *Fiat oratio mea sicut incensum in conspectu tuo.* Nous offrons aussi les pains de proposition, renouvelant la mémoire (μνήμη) salutaire, et le sang de l'aspersion, celui de l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde et qui purifie nos âmes ; nous allumons aussi les lumières de la gnose en présence de Dieu... En un mot tout ce qui était prescrit dans le sabbat, nous le transférons au dimanche (κυριακή), comme étant plus approprié et plus digne que le sabbat juif. » (1172 A-B). Et Eusèbe continue en montrant que les chrétiens ont « la tradition de se réunir en ce jour » pour la confession (ἐξομολόγησις), l'Eucharistie, la veillée nocturne, la prière en union avec toutes les Églises.



Nous remarquerons que ces derniers textes désignent le dimanche en particulier comme premier jour, huitième jour et jour du soleil. Ceci nous introduit à la symbolique du dimanche. S'il a hérité des prérogatives

du sabbat, c'est qu'il possède une dignité supérieure. Cette dignité consiste essentiellement en ce qu'il est le jour de la résurrection. Mais même en restant dans le cadre de la semaine juive, il apparaît comme ayant une valeur particulière. Il est d'abord le premier jour de la semaine. En l'honorant les chrétiens s'opposent aux Juifs : « Vous dites que le Sabbat est supérieur au dimanche, parce que la Bible a dit que le Seigneur fit toutes choses en six jours et que, le septième, il cessa ses œuvres et le sanctifia. Mais, nous vous le demandons, qui est le premier, de l'Aleph ou du Thau ? Le premier, c'est donc le commencement du monde » (*Didasc.*, 113).

La *Didascalie* nous indique une première symbolique. Le dimanche, comme premier jour, est anniversaire de la création du monde. Eusèbe d'Alexandrie, au v[e] siècle, montre la relation entre le premier jour de la création et la résurrection, premier jour de la seconde création : « Le Saint Jour du Dimanche est la commémoration du Sauveur. Il est appelé Seigneurial (κυριακή) parce qu'il est Seigneur (κύριος) des jours. En effet, avant la Passion du Seigneur, on ne l'appelait pas dimanche, mais premier jour. C'est en ce jour que le Seigneur a commencé les prémices de la création du monde ; et le même jour il a donné au monde les prémices de la Résurrection. C'est pourquoi ce jour est le principe (ἀρχή) de toute bienfaisance : principe de la création du monde, principe de la résurrection, principe de la semaine » (*P. G.*, LXXXVI, 416). Saint Ambroise fera écho à cette doctrine quand il écrira dans l'hymne des laudes du dimanche :

Primo die quo Trinitas
Beata mundum condidit
Vel quo resurgens Redemptor
Nos morte victa liberat.

Nous pouvons rapprocher de ces textes un traité *De sabbatis et circoncisione* qui se trouve dans les œuvres de saint Athanase, mais n'est certainement pas de lui, et qui peut être considéré comme une petite somme de la théologie de la semaine[1]. Il ne faut pas le situer avant la fin du IVe siècle. Le traité se présente comme un commentaire du précepte de *l'Exode* (XXXI, 16) sur l'observation du sabbat. Il était, nous dit l'auteur sacré, le signe qui rappelait la création. Il devait donc être gardé tant que celle-ci subsistait. « Mais quand un peuple nouveau a été créé, selon la parole : *Populus qui creabitur laudabit Dominum* (*Ps. CI*, 19), il ne fut plus nécessaire à ce (nouveau) peuple d'observer la fin de la première création, mais de chercher le commencement de la deuxième. Or quel est-il, sinon le jour où le Seigneur est ressuscité. C'est à partir de là que la nouvelle création a commencé, dont saint Paul dit : Si donc quelqu'un est dans le Christ une nouvelle créature. Dieu a donc cessé d'opérer la première création : c'est pourquoi les hommes de la génération précédente observaient le sabbat le septième jour ; mais la seconde création n'a pas de fin : aussi il ne s'est pas arrêté, mais *usque modo operatur*. C'est pourquoi nous ne sabbatisons pas (nous ne nous reposons pas) ce jour comme en mémoire du premier, mais nous attendons les Sabbats des sabbats à venir, que la nouvelle création ne prend pas comme une fin, mais manifeste et fête perpétuellement. C'est pourquoi en effet ce sabbat a été donné au peuple précédent pour qu'il connaisse la fin et le commencement (τέλος καὶ ἀρχή) de la création. Mais à la nouvelle création, il n'a pas été prescrit d'observer le sabbat, afin que si elle reconnaît le commencement dans le dimanche (κυριακή), elle

1. Voir aussi Eusèbe D'Emèse, *Sur le dimanche*, *P. G.*, LXXXVI, 1413 sq.

sache aussi que la grâce (de cette création) n'a pas de fin » (*P. G.*, XXVIII, 133 B-C).

L'auteur aborde ensuite l'opposition du sabbat et du dimanche : « C'est pourquoi (Dieu) a indiqué le commencement, c'est-à-dire le dimanche, afin que tu saches que la génération précédente était finie. La première étant achevée, le commencement de l'autre lui succède. C'est pourquoi c'est après le sabbat que le Seigneur est ressuscité ». Aussi le dimanche, lendemain du sabbat, est comme le signe de la seconde création. Quel était alors le sens du sabbat : « Le sabbat ne désigne pas l'oisiveté (ἀργία), mais d'une part la gnose du Créateur et de l'autre la cessation de la figure de ce monde » (106 C). L'auteur cite à ce propos les textes concernant les sacrifices offerts par les Lévites le jour du sabbat, la chute de Jéricho le septième jour, la circoncision qui pouvait tomber le jour du sabbat. Nous retrouvons ici la critique de l'oisiveté sabbatique. Par ailleurs, l'Écriture appelle sabbat des jours qui ne sont pas des septièmes jours : « Ainsi le sabbat n'est pas le septième jour, mais la rémission des péchés, lorsque quelqu'un cesse d'y tomber. Et le sabbat n'est pas oisiveté, mais confession et humilité de l'âme » (137 A). Nous reconnaissons l'idée primitive du sabbat comme cessation du péché. Et l'auteur conclut cette partie : « C'est pourquoi le sabbat n'est pas premièrement loi d'oisiveté, mais de gnose, de propitiation et d'abstention de tout mal » (137 C).

Le second aspect était que le sabbat était figure de la cessation de ce monde : « Dieu n'a pas donné le sabbat à cause de l'oisiveté, mais pour qu'ils connaissent la cessation (κατάπαυσις) de la création. Il voulait que, connaissant la fin de celle-ci, ils cherchassent le commencement de l'autre. En effet le sabbat était la fin de la première création, le

dimanche (κυριακή) le commencement de la deuxième où il avait renouvelé et repris l'ancienne. De même qu'il avait été prescrit d'observer auparavant le jour du sabbat comme mémorial de la fin des choses antérieures, ainsi nous honorons le dimanche comme mémorial du commencement de la nouvelle création. En effet il n'en a pas créé une autre en plus, mais il a renouvelé l'ancienne et a achevé ce qu'il avait commencé de faire ». L'idée la plus curieuse que nous trouvons ici, et que nous n'avions pas rencontrée encore, est celle du sabbat comme mémorial de la fin de la première création. C'est une nouvelle application de la symbolique de l'hebdomade et de l'ogdoade. Ce qui se précise c'est « l'emboîtement » des deux symboliques du sabbat et du premier jour rapporté à la succession des deux créations : « Le sixième jour, la création a été achevée ; le septième, Dieu s'est reposé de toutes ses œuvres. Mais dans l'Évangile, le Verbe dit : Je suis venu achever l'œuvre. Celui qui se repose de toutes ses œuvres veut dire par là que certaines ont besoin d'un achèvement, que lui-même est venu apporter. En effet l'œuvre aurait été imparfaite, si Adam ayant péché, l'homme était mort ; elle a été parfaite, quand celui-ci eut été vivifié. C'est pourquoi, ayant renouvelé la création en six jours, il assigne un jour à la rénovation, que l'Esprit-Saint annonce à l'avance dans le Psaume : *Hæc dies quam fecit Dominus* ». Le monde de la création, symbolisé par le septénaire, apparaît comme une première étape du plan de Dieu.

Cette interprétation du dimanche comme premier jour n'est pas la seule. Dans tout un groupe d'auteurs, Clément, Eusèbe de Césarée, nous en trouvons une autre où le premier jour est interprété non du commencement de la création du monde, mais de la génération du Verbe. C'est cette génération du Verbe que ces

auteurs voient exprimée dans le verset 5 de la *Genèse I* : « Que la Lumière soit, et ce fut le premier jour ». Ceci apparaît d'abord chez Clément d'Alexandrie : « Le septième jour prépare par l'éloignement des maux le jour primordial, notre vrai repos. C'est lui qui est la lumière engendrée la première, dans laquelle tout est vu ensemble et distribué [1]. De ce Jour la sagesse et la connaissance rayonnent sur nous. C'est en effet la lumière de la vérité qui est la vraie lumière, sans ombre, partageant indivisiblement l'Esprit du Seigneur à ceux qui sont sanctifiés par Lui » (*Strom.*, VI, 16 ; STAEHLIN, 501-502).

Ainsi le dimanche, premier jour de la semaine, avant d'être le jour de la résurrection, c'est-à-dire de la naissance du Verbe comme premier-né d'entre les morts, est le jour, préexistant à la création, de la génération du Verbe. Clément revient à plusieurs reprises sur cette idée : « Le jour où Dieu créa le ciel et la terre, c'est-à-dire dans lequel et par lequel il a tout fait, montre son opération par le Fils. C'est lui dont parle David : Ce jour qu'a fait le Seigneur, réjouissons-nous et exultons en lui (*Ps. CXVII*, 24). Ce qui est appelé jour en effet, c'est le Logos, illuminant les choses cachées et par lequel toute créature a accédé à la lumière et à l'existence » (*Strom.*, VI, 16 ; STÆHLIN, 506, 15-25) [2].

Cette conception du premier Jour comme désignant le Verbe lui-même dans sa génération antérieure au monde n'est pas sans comporter un certain risque de subordinatianisme. Et il en est sans doute ainsi chez Clément, pour qui le Verbe est engendré pour être

1. L'expression vient d'Aristote, d'après EUSÈBE, *Prep. Ev.*, XIII, 12, 9-12. Mais celui-ci identifiait le premier jour au sabbat, non au lendemain du sabbat.

2. On remarquera que Justin donne Jour parmi les noms du Fils (*Dial.*, XXIV, 1 ; CXI, 13).

la lumière du monde. On la retrouve chez Eusèbe de Césarée, qui précise encore la relation entre le jour de la génération du Verbe et celui de sa résurrection, dont le dimanche est le mémorial : « Ce jour (le dimanche), qui est celui de la lumière, le premier, et aussi celui du vrai soleil, nous réunissant après l'intervalle des six jours et fêtant les sabbats saints et spirituels, nous accomplissons ce qu'il avait été prescrit aux prêtres de faire le sabbat selon la Loi spirituelle... C'est en ce jour qu'à la Création Dieu ayant dit : Que la lumière soit, la lumière fut ; et en ce jour aussi le soleil de justice s'est levé sur nos âmes » (*P. G.*, XXIII, 1172 B).

C'est cette même conception du premier Jour comme à la fois celui de la génération du Verbe et celui de la résurrection, que reprend Eusèbe en commentant le verset du Psaume : « Tu as mis mes délices dans ton œuvre, Seigneur, et je me réjouirai des œuvres de tes mains ». Il écrit : « L'œuvre de Dieu pourrait bien être le Jour dont il est dit : Ce jour qu'a fait le Seigneur, réjouissons-nous et exultons en lui. Il désigne le Jour dominical de la résurrection, comme nous l'avons démontré ailleurs en expliquant ce qui concerne la création du monde. Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut. Tu vois qu'en ce Jour il n'y a aucune autre création à qui convient la parole : Qu'est le Jour qu'a fait le Seigneur, sinon ce Jour lui-même qui était le premier dimanche. C'est de lui qu'il est dit : Seigneur tu as mis mes délices dans ton œuvre. Quant aux œuvres de ses mains, ce sont celles qui ont été créées les jours suivants » (*P. G.*, XXIII, 1173 B-1176 A).

On remarquera que nous retrouvons ici la même citation du *Psaume CXVII* que chez Clément d'Alexandrie. Ce Psaume est éminemment celui du dimanche. Il l'est encore aujourd'hui au bréviaire

romain. Il apparaît comme ayant déjà été à cette date ancienne commenté en relation avec le dimanche. C'est toute une tradition de l'exégèse des psaumes que nous rencontrons ici. Nous observerons aussi l'opposition entre l'œuvre de Dieu, qui est le Verbe, et l'œuvre de ses mains, qui est la création. Déjà chez Irénée, les mains de Dieu désignent le Fils et l'Esprit, instrument du Père dans l'œuvre de la création et de la rédemption.

On peut rapprocher enfin le dimanche comme premier jour et le dimanche comme jour du soleil *(dies solis)*. Ce sont deux aspects voisins en effet, le premier jour étant celui de la création de la lumière. Mais en fait ils relèvent d'origines toutes différentes. Le jour du soleil se rattache à la semaine planétaire, qui, venue d'Orient, commence à se répandre en Occident, vers le temps des origines chrétiennes, sous l'influence des mages hellénisés [1]. Or ce jour consacré au soleil se trouvait coïncider avec le premier jour de la Semaine juive, et donc avec le dimanche chrétien. Il en résulta qu'aux yeux de certains païens, les chrétiens purent passer pour une secte de dévots du soleil. Tertullien doit les défendre de cette accusation : « Si nous donnons à la joie le jour du soleil, pour une tout autre raison que de rendre un culte au soleil, nous venons à la suite de ceux d'entre vous qui vouent à la bonne chère et à l'oisiveté le jour de Saturne, et qui ont introduit le soleil dans le calendrier des sept jours » (*Apol.*, XVI, 11. Voir *Ad Nat.*, I, 13). Ce passage adressé à des païens semble attester aussi que l'usage s'était répandu dans le monde romain sous l'influence du judaïsme d'alors de consa-

1. Voir CUMONT, *La fin du monde selon les mages occidentaux*, Rev. Hist. Rel., 1931, p. 55 ; SCHUERER, *Die Siebentætige Woche in Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahr.*, Zeit. Neu est. Wiss., 1905, p. 1 et suiv.

crer au repos le jour du sabbat, qui tombait le jour de Saturne[1].

Tertullien témoigne également que l'usage de désigner ce jour par l'expression *dies solis* s'était répandu alors dans le monde romain. On sait la fortune de cette expression, qui reste celle du dimanche dans de nombreux pays (Sunday, Sonntag). En fait, dans les écrits adressés à des païens, c'est l'expression employée par les Pères. Ainsi Justin écrit dans l'*Apologie* : « Le jour qu'on appelle le jour du soleil, tous, dans les villes et les campagnes, se réunissent en un même lieu. On lit les mémoires des Apôtres et les écrits des prophètes. Quand le lecteur a fini, celui qui préside fait un discours. Ensuite nous nous levons tous et nous prions ensemble à haute voix. Puis on apporte du pain avec du vin et de l'eau. Celui qui préside fait monter au ciel les prières et les eucharisties, et tout le peuple répond : Amen ». (LXVII, 5). Nous avons là l'une des plus anciennes attestations de la célébration de la synaxe dominicale. Toutefois, au Second Siècle, si l'usage d'appeler ce jour *dies solis* était répandu, il n'était pas encore passé dans la vie officielle. C'est pourquoi Pline l'appelle seulement *status dies*. Les choses changèrent par la suite. Avec le développement du culte solaire dans l'Empire, le jour du soleil se trouva prendre une importance plus grande. C'est ce qui permit à Constantin, comme nous l'avons vu, de faire du dimanche un jour chômé sans que cela déplût aux païens.

De cette coïncidence les chrétiens ont tiré un symbolisme. Le dimanche était le jour du soleil. Or l'Écriture ne dit-elle pas que le Christ est « le

1. Il peut y avoir aussi une influence des néo-pythagoriciens, pour qui le jour de Saturne était l'anniversaire de la création, des *Saturnia regna*.

soleil de justice ». Le dimanche, où le Christ est ressuscité, est apparu comme le jour où s'était levé le soleil de la seconde création. Nous rejoignons ainsi, à partir d'un point de départ différent, la symbolique juive du premier jour. Ce symbolisme apparaît déjà chez Justin : « Nous nous assemblons le jour du soleil, parce que c'est le premier jour où Dieu, tirant la matière des ténèbres, créa le monde » (*Ap.*, LXVII, 7). On voit la fusion des deux thèmes. Il se développe surtout au IVe siècle. Saint Jérôme écrira par exemple : « Le jour du Seigneur, le jour de la résurrection, le jour des chrétiens est notre jour. Et s'il est appelé jour du soleil par les païens, nous acceptons volontiers cette désignation. Car en ce jour s'est levée la lumière, en ce jour a brillé le soleil de justice » (*Anecd. Mareds.*, 1897, III, 2, p. 418)[1].



Le dimanche apparaît comme une reprise du premier jour de la Création et, au delà, comme un écho de la génération éternelle du Verbe. Mais cet aspect restera secondaire. Il en est au contraire un autre dont l'importance sera capitale, bien que les origines en restent mystérieuses : c'est la désignation du dimanche comme « huitième jour ». Nous l'avons déjà rencontrée chez Barnabé : « Nous célébrons avec joie le huitième jour, où Jésus est ressuscité et où il est monté aux cieux » (XV, 8-9). Tertullien l'emploie comme une désignation courante : « Pour les païens, il n'y a qu'une fête annuelle ; pour toi, tout huitième jour (*octavus dies*) » (*De Idol.*, 14). Et Justin nous montre en lui une signification cachée : « Nous pourrions démontrer que le huitième jour

1. Voir H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, p. 141-149.

renferme un mystère » (*Dial.*, XXIV, 1). Nous nous trouvons par conséquent en présence d'une désignation fréquente et riche de signification. Mais quelle en est l'origine ? Reitzenstein a pensé qu'elle était antérieure au christianisme : « La valeur de l'ὀγδοάς a été assumée par les chrétiens et mise par eux en relation avec la Résurrection du Sauveur au matin du dimanche, mais elle n'est pas née là »[1]. Il voulait la rattacher à une conception de l'Ogdoade comme « repos de Dieu » qui se retrouverait dans Philon et dans le mandéisme, et serait un des éléments de la gnose préchrétienne. Or l'exemple qu'il donne de Philon témoigne précisément en sens contraire. Philon en effet reprend la conception astrologique des sept sphères planétaires qui figurent le monde du changement et à quoi s'oppose la sphère des fixes, mais précisément il ne désigne pas celle-ci comme huitième (*De Dec.*, 102-104). Quant aux textes mandéens, leur date tardive ne permet pas d'en tirer argument.

Il faut donc chercher ailleurs. Nous avons déjà rencontré plusieurs fois, au cours de ces études, des allusions à l'ogdoade comme huitième jour. Et ces allusions se trouvaient dans la littérature juive apocalyptique. Le huitième jour apparaît dans le *Second Hénoch* comme la figure du monde futur qui succédera au septième millénaire : « J'ai béni le septième jour, qui est le sabbat, et je lui ai ajouté le huitième jour, qui est le jour de la première création. Quand les sept premiers jours auront été révolus, sous la forme de millénaires, commencera le huitième millénaire, qui sera un temps illimité, où il n'y aura plus ni années, ni mois, ni jours, ni heures » (*II Hénoch*,

1. *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, p. 314. Voir aussi F.-J. Doelger, *Die Achtzahl in der altchristlichen Symbolik*, Ant. und Christ., IV, 3, p. 181.

XXXIII, 7). Nous devinons comment le judaïsme avait été amené à cette conception par la dissociation des deux eschatologies : la terrestre, à quoi est réservé le septième millénaire, figuré par le sabbat, et la céleste, qui constitue un jour de surplus, le huitième.

Mais si la succession du septième millénaire et du siècle à venir paraît bien une doctrine du judaïsme, il ne semble pas qu'il en soit ainsi de la désignation de ce monde à venir comme huitième jour, qui impliquait une dépréciation du septième jour peu compatible avec le culte du sabbat. Aussi bien devons-nous remarquer que le texte du *Second Hénoch* est postérieur à l'ère chrétienne[1] et qu'il est bien vraisemblable dès lors que la mention du huitième jour vienne d'une influence chrétienne. Il n'y a donc pas lieu de chercher non plus dans l'eschatologie juive l'origine de notre désignation.

Nous sommes ainsi amenés à cette conclusion que la doctrine du huitième jour est d'origine purement chrétienne[2]. Le point de départ ici a été le fait de la Résurrection du Christ le lendemain du sabbat. Ce jour a pris dès lors dans la liturgie chrétienne une place prépondérante et a été substitué au sabbat : « Ceux qui vivaient dans l'ancien ordre de choses sont venus à la nouvelle espérance, n'observant plus le sabbat, mais le dimanche »[3]. Or, le sabbat étant le septième jour de la semaine juive, le dimanche, nous l'avons dit, pouvait être considéré soit comme le premier, soit comme le huitième. Nous trouvons d'ailleurs les deux désignations. Saint Justin parle « du huitième jour auquel notre Christ est apparu ressuscité, et qui se trouve implicitement toujours le premier ». (*Dial.*, CXXXVIII, 1). Mais c'est celle du

1. H. H. ROWLEY, *The relevance of Apocalyptic*, p. 95.
2. Voir Carl SCHMIDT, *Gespraeche Jesu mit seinen Jüngern*, p. 279.
3. Ignace d'ANTIOCHE, *Magne.*, IX, 1.

huitième jour qui a pris le plus d'importance. Nous la rencontrons déjà chez Barnabé : « Ce ne sont point vos sabbats que j'aime, mais celui que j'ai fait dans lequel, mettant fin à l'univers, j'inaugurerai un nouveau monde. C'est pourquoi nous fêtons avec joie le huitième jour où Jésus est ressuscité » (xv, 8).

La substitution du huitième jour au septième apparaît donc comme l'expression symbolique et concrète à la fois de la substitution du christianisme au judaïsme. Ceci nous fait toucher un premier aspect de la symbolique du huitième jour. Comme la symbolique du premier jour, elle va servir aux chrétiens à exalter la supériorité du dimanche sur le sabbat. Elle devient par là un instrument de la polémique chrétienne. Le passage de la religion du septième jour à celle du huitième deviendra le symbole du passage de la Loi à l'Évangile : *Septenario numero expleto postea per ogdoaden ad Evangelium scandimus* (JEROME, *In Eccles.*, II, 2). Ceci nous explique que la typologie du huitième jour apparaisse, avant tout, dans des écrits de polémique antijudaïque, comme l'*Epître* de Barnabé ou le *Dialogue avec Tryphon*. C'est sous cet aspect en effet que la κυριακή apparaissait le mieux comme s'opposant au sabbat. Saint Hilaire lui donnera son expression classique en écrivant : « Alors que le nom et l'observance du sabbat avaient été établis pour le septième jour, c'est le huitième, qui est aussi le premier, que nous fêtons, nous, et qui est la fête du parfait sabbat ». (*Inst. Ps.*, 12 ; C. S. E. L., XXII, 11). Et il verra dans les quinze psaumes des montées « la suite de l'hebdomade de l'Ancien Testament et de l'ogdoade de l'Évangile, par lesquels on s'élève aux choses saintes et spirituelles » (16 ; XXII, 14).

Cette dignité, dont le huitième jour se trouvait ainsi liturgiquement investi au dépend du septième,

ne pouvait pas ne pas retentir sur la typologie de la Semaine. Nous avons vu que, dans la perspective biblique, le septième jour figurait le repos de la vie future. Or l'apparition du huitième jour posait à cet égard un problème. En fait on va se trouver désormais en présence de deux symboliques distinctes. D'une part nous continuerons de rencontrer une symbolique purement biblique, où le sixième jour figure le monde présent et le septième le monde futur. Mais à côté nous allons voir s'en constituer une autre, où ce sont les sept jours qui constituent le monde présent et le huitième le monde futur. C'est elle que nous voyons déjà apparaître dans le texte de Barnabé : « Ce ne sont point vos sabbats que j'aime, mais celui que j'ai fait, dans lequel mettant fin à l'univers, j'inaugurerai un nouveau monde. C'est pourquoi nous fêtons avec joie le huitième jour ». Nous la voyons clairement explicitée chez Origène, conjointement avec les précédentes : « Le nombre huit, qui contient la vertu de la résurrection, est la figure du monde futur » (*Sel. Psalm.* ; *P. G.*, XII, 1624 B-C)[1]. Cette symbolique eschatologique du huitième jour se combinera parfois avec celle du septième : c'est ce que nous rencontrons en particulier dans le millénarisme, où le septième jour figurera le millénaire terrestre qui précède le huitième jour éternel ; mais cette combinaison se rencontre aussi en dehors de la perspective millénariste.

Ici en effet nous devons faire intervenir un élément nouveau. En même temps que la typologie du huitième jour se développe dans la gnose orthodoxe, elle va connaître dans la gnose hétérodoxe un succès considérable dans la doctrine de l'ogdoade. L'importance de celle-ci dans la gnose ne semble pas préchrétienne,

1. Voir aussi *Co. Ro.*, II, 13 ; *Ho. Lev.*, VIII, 4 ; *Co. Jo.*, II, 33.

comme le pensait Reitzenstein. C'est dans le christianisme, et en particulier dans la liturgie chrétienne, que le thème du huitième jour a pris d'abord de l'importance et qu'il est apparu comme symbole du salut, par opposition au sabbat juif. Les gnostiques, qui sont adversaires décidés du judaïsme, se sont emparés de ce thème. Mais ils l'ont complètement transformé, en le transposant dans la perspective qui est la leur, et qui substitue la vision d'une hiérarchie de sphères superposées à la succession historique de la théologie de l'Église. Cette vision, ils l'ont empruntée à l'astrologie, dont les conceptions étaient répandues partout dans le monde hellénistique de l'époque, et en particulier dans le néopythagorisme. A la base de cette conception, il y a l'opposition des sept sphères planétaires qui sont le domaine des *cosmocratores*, des archontes, qui tiennent l'homme sous la tyrannie de l'*heimarménè*, et, au delà, du ciel supérieur, celui des étoiles fixes, qui est le lieu de l'incorruptibilité et du repos (CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, p. 162)[1]. Le salut de l'âme s'opère par une ascension au cours de laquelle elle s'élève au delà des sept sphères planétaires, en dépouillant les tuniques de plus en plus aériennes de sa corporéité, pour parvenir jusqu'à la sphère divine et éternelle des étoiles. Ces conceptions relèvent d'une symbolique septénaire distincte de celle de la semaine sabbatique, et à laquelle se rattache d'ailleurs toute une symbolique septénaire de l'Ancien Testament, celle du chandelier à sept branches (*Exode*, XXV, 32), des sept esprits (*Isaïe*, XI, 2), des sept anges principaux (*Tobie*, XII, 15). Cette

1. La sphère des étoiles est parfois considérée comme la plus élevée ; parfois on admet au delà une sphère supérieure. Voir sur ce point : BOYANCÉ, *Études sur le songe de Scipion*, pp. 65-78. On retrouvera cette dernière vue dans la gnose.

symbolique a interféré souvent avec la Semaine sabbatique. Mais il convient de l'en distinguer soigneusement.

Dans cette conception astrologique, nous rencontrons un thème de l'ogdoade. Elle désigne la sphère des fixes par opposition à celle des planètes. (ORIG., *Contr. Cels.*, VI, 22 ; PROCLUS, *Co. Tim.*, III ; 355, 13)[1]. Le propre du syncrétisme de la gnose sera de rapprocher l'éminente dignité de l'ogdoade dans le christianisme de la perspective pythagoricienne des sphères planétaires. C'est ainsi qu'on a été amené à la conception de l'ogdoade comme définissant, non plus le royaume à venir de l'eschatologie judéo-chrétienne, mais le monde d'en haut, dont la création tout entière n'est que la dégradation. Irénée, résumant les théories du gnostique Valentin, décrit ainsi l'ogdoade, dans un texte où l'on reconnaîtra le mélange, caractéristique chez les gnostiques, d'un vocabulaire chrétien et de conceptions étrangères : « C'est la demeure de (Sophia) qu'ils appellent Mère, Ogdoade, Sagesse, Terre, Jérusalem, Saint-Esprit, Seigneur. Elle habite dans le lieu supercéleste. Le démiurge habite le lieu céleste, c'est-à-dire l'hebdomade ; les cosmocratores dans notre monde » (*Adv. hær.*, I, 5, 3)[2]. Nous avons, transposée dans la perspective des sphères superposées, la succession des six jours, de l'hebdomade et de l'ogdoade. Le vocabulaire reste chrétien ; la perspective historique du christianisme est totalement évacuée.

Qu'il s'agisse bien d'ailleurs d'une transposition mythologique de la donnée liturgique du huitième jour, nous en avons la preuve dans un texte d'un

1. Voir DOELGER, *Die Achtzahl in der altchristlichen Symbolik*, Ant. und Christ., IV, 3, p. 181.

2. Voir F.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, 174-175.

autre gnostique, Théodote, qui nous est rapporté, non plus par Irénée, mais par Clément d'Alexandrie : « Le repos des spirituels a lieu au Jour du Seigneur (κυριακή), dans l'ogdoade qui est appelée Jour du Seigneur (κυριακή). C'est là que les âmes, ayant leurs revêtements, sont auprès de la Mère jusqu'à la fin ; les autres âmes fidèles sont auprès du Démiurge. A la consommation, elles pénètrent aussi dans l'odgoade. Puis vient le repas des noces, commun à tous les sauvés, jusqu'à ce que tout soit égal et se connaisse réciproquement » *(Excerpt. Theod.*, 63). Ce n'est plus seulement l'ogdoade, dont la provenance pourrait prêter à contestation, mais la κυριακή elle-même, la création propre du christianisme et son signe distinctif, qui est associée à l'ogdoade, pour désigner le royaume super-céleste, celui qui se trouve immédiatement au-dessous du Plérôme, du monde divin proprement dit, et au delà de l'hebdomade. C'est la symbolique eschatologique de l'ὀγδοάς qui est ici transposée en symbolique cosmologique. Nous remarquerons aussi le thème de l'ἀνάπαυσις, associé à l'ogdoade, par Justin, pour caractériser le royaume à venir après le septième millénaire, et qui désigne le royaume supérieur au delà de l'hebdomade. Il y a parfait parallélisme des deux conceptions.

Ce parallélisme, d'ailleurs, nous le trouvons affirmé explicitement dans un passage de Clément d'Alexandrie, où la gnose chrétienne est influencée par la gnose hétérodoxe (*Strom.*, VI, 16). [1] Ailleurs il juxtapose la vision eschatologique et la vision cosmologique. Il s'agit d'un commentaire du passage d'Ézéchiel : « Les prêtres sont purifiés sept jours » et le

1. Voir A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, 232-245 ; A. DUPONT-SOMMER, *La doctrine gnostique de la lettre Waw*, 35-80 ; F.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne*, p. 358-386.

sacrifice offert le huitième (XLIV, 27). Clément écrit : « Ils sont purifiés sept jours, par lesquels la création est amenée à son achèvement. Le septième en effet est consacré au repos (ἀνάπαυσις). Le huitième il offre le sacrifice par lequel la promesse obtient son accomplissement. En effet, la vraie purification, c'est la foi à l'Évangile, reçue des prophètes, et la pureté par l'obéissance avec le détachement des choses du monde, jusqu'à la restauration du tabernacle du corps. Soit donc qu'il s'agisse du temps qui par les sept âges du monde conduit à la restauration (ἀποκατάστασις) du repos suprême, ou des sept cieux que certains comptent à la montée et appellent ogodade, il dit qu'il faut que le gnostique émerge du devenir et du péché. Pendant les sept jours, des victimes sont sacrifiées pour le péché, il y a crainte du changement » (*Strom.*, IV, 25). Clément laisse le choix entre les deux conceptions. L'essentiel pour lui est la conception de l'ogdoade comme repos suprême [1]. Quoi qu'il en soit, l'interprétation cosmologique apparaît comme une déviation par rapport à la symbolique chrétienne du huitième jour, qui est figure du monde à venir.

1. Voir aussi *Strom.*, VI, 14 ; STAEHLIN, 485-486, ; VII, 10 ; ST., 20 et suiv.

CHAPITRE XVI

LE HUITIÈME JOUR

La position du jour où le Christ était ressuscité par rapport à la semaine juive et à la semaine planétaire pouvait ainsi prêter à diverses symboliques. Mais parmi celles-ci, cette symbolique du huitième jour prendra une place éminente. C'est pourquoi nous devons insister sur elle. Les sept jours, figure du temps, suivis du huitième jour, figure de l'éternité, apparaîtront aux Pères du IVe siècle comme le symbole de la vision chrétienne de l'histoire. Toutefois ce symbolisme se développera dans deux directions différentes. Les Alexandrins, plus allégoristes, ont conçu les sept jours comme un pur symbole du temps total de ce monde, opposé au huitième jour, figure de la vie éternelle, sans se préoccuper de chercher à faire coïncider chacun des sept jours avec une période historique déterminée. Les Occidentaux, prolongeant les spéculations des Apocalypses, et plus réalistes, ont cherché au contraire à faire des sept jours des déterminations historiques précises, et à fonder sur eux des calculs permettant de prévoir la date de la Parousie. Ces deux courants, dégagés chacun de leurs scories, allégorisme alexandrin ou millénarisme occidental, s'expriment au IVe siècle chez les Cappadociens et saint Augustin par deux théologies de l'histoire.

Dans un texte capital, le maître de l'École cappa-

docienne, Basile le Grand, définit son dessein avec la plus grande clarté. Basile vient de rappeler qu'il y a dans l'Église, à côté des enseignements écrits, d'autres choses, venant de la tradition des Apôtres, et qui nous ont été transmises ἐν μυστηρίῳ. Il en énumère quelques-unes, puis continue : « Nous accomplissons debout les prières, le premier jour de la semaine (μιᾷ τοῦ σαββάτου), mais tous n'en savent pas la raison. Ce n'est pas seulement en effet parce que nous sommes ressuscités avec le Christ et que nous devons chercher les choses d'en-haut qu'au jour de la résurrection (ἀναστασίμῳ) nous rappelons la grâce qui nous a été donnée, en nous tenant debout pour prier ; mais aussi, je pense, parce que ce jour est en quelque sorte l'image de l'éon futur (εἰκὼν τοῦ προσδοκωμένου αἰῶνος). C'est pourquoi aussi, étant le principe (ἀρχή) des jours, il n'est pas nommé « premier » par Moïse, mais « un ». Il y eut, dit-il, un soir et un matin, un (μία) jour, comme revenant régulièrement à lui-même. C'est pourquoi il est à la fois un et *huitième* (ὀγδόη), celui qui est réellement un et le vrai huitième, dont le Psalmiste fait mention dans les titres de certains psaumes signifiant par lui-même l'état qui suit ce temps, le jour sans fin, l'autre éon qui n'a ni soir, ni succession, ni cessation, ni vieillesse. C'est donc en vertu d'une exigence que l'Église enseigne à ses enfants à accomplir debout les prières de ce jour, afin que, par le rappel perpétuel de la vie éternelle, nous ne négligions pas les moyens qui nous y conduisent » *(De Spir. Sancto*, 27 ; PRUCHE, 236-237) [1].

1. Les psaumes au titre desquels le texte fait allusion sont les psaumes VI et XI, « pour l'ogdoade ». Les gnostiques déjà les entendaient de l'ogdoade. Voir IRÉNÉE, *Adv. hær.*, I, 18, 3. Ceci se retrouve chez les Pères. Ainsi EUSÈBE, (*P. G.*, XXIII, 120 A ; ATHANASE, *P. G.*, XXVII, 7 ; DIDYME, *P. G.*, XXXIX, 1176 A ; ASTÉRIUS, *P. G.*, XL, 444-449 ; CHRYSOSTOME, *P. G.*, LV, 543 A).

Ce texte constitue un témoin précieux dans l'histoire liturgique, à cause de l'interdiction de la prière à genoux le dimanche (voir aussi Tertullien, *De Cor.*, 3 ; *De oratione*, 23). Mais surtout il marque un moment important pour la théologie dominicale. Notons d'abord qu'il s'agit de mystagogie proprement dite, c'est-à-dire de l'explication de la symbolique des rites aux fidèles. Basile rappelle d'abord la signification essentielle du dimanche, qui est d'être le jour de la résurrection. Et, se référant à *Col.*, III, 1, il rattache la prière debout à la recherche des choses d'en-haut chez les chrétiens ressuscités avec le Christ. Mais ce symbolisme n'est pas le seul. Si le dimanche est mémorial de la résurrection, il est aussi figure (εἰκών) du siècle à venir. Il a une signification eschatologique. Sa valeur pédagogique est d'entretenir l'attente eschatologique chez les chrétiens, en leur rappelant fréquemment la vie céleste à venir, et de les empêcher de s'absorber dans les choses de la terre. Ainsi la théologie du dimanche nous apparaît-elle constituée à l'image de celle des sacrements et du culte en général, où le double aspect de mémorial et de prophétie est toujours marqué.

Par ailleurs, cette symbolique du dimanche est commentée par Basile à l'aide de quelques traits qui prolongent les spéculations antérieures. Le dimanche est ἀρχή, principe. C'est là une transposition de la conception du sabbat comme ἄρχων, en rapport avec le texte de *Genèse*, I, 1, où il est dit que dans le principe (ἀρχή) Dieu créa la lumière[1].

1. Ceci est déjà dans Philon (*De opif.*, 100 ; *De Dec.*, 106) ; c'est le résultat d'une fusion entre le thème pythagoricien du nombre sept comme ἄρχων (Philolaos, ap. Lydus, *De mensibus*, II, 12) et du thème, biblique du premier jour, ἀρχή. C'est Clément d'Alexandrie qui, le premier transpose au huitième jour de titre d'ἄρχων. Et il faut reconnaître, comme

En second lieu, et ce trait est plus original, Basile explique que, d'après l'Écriture, ce jour n'est pas dit « premier », mais « un ». Il a exprimé ceci plus longuement dans la *IIIe Homélie sur l'Hexaméron* : « Pourquoi (Moïse) n'a-t-il pas appelé ce jour premier, mais un (μία) ? » Basile donne une première raison, qui est qu'il s'agit du jour comme composé du jour et de la nuit. Puis il continue : « Plus importante peut-être est la raison qui nous est transmise dans les traditions secrètes (ἐν ἀπορρήτοις παραδιδόμενος), à savoir que Dieu, qui a créé le temps, lui a donné les intervalles des jours comme mesures et signes, et, le mesurant par l'hebdomade, établit que l'hebdomade, revenue toujours sur elle-même (ἀνακυκλοῦσθαι) marque la mesure du temps. L'hebdomade à son tour constitue un seul jour, en revenant sept fois sur elle-même. C'est là la forme cyclique, qui a son commencement et sa fin en elle-même. Or le propre de l'éon est de revenir sur lui-même et de ne jamais finir. C'est pourquoi le principe du temps est appelé non premier jour, mais jour un, afin de marquer, par sa désignation, sa parenté avec l'éon. Présentant le caractère d'unicité et d'incommunicabilité, il est appelé proprement et convenablement un » (*Ho. Hex.*, II, 8 ; *P. G.*, XXIX, 59 B-C).

Ce passage offre l'explication détaillée de ce que Basile indiquait en passant, dans le *Traité du Saint-Esprit*. Si le jour qui commence la semaine est appelé « un », c'est pour marquer que la semaine, revenant sur elle-même, forme une unité[1]. Nous rencontrons

---

l'a bien vu REITZENSTEIN (*Die Vorgeschichte der christl. Taufe*, p. 351) que l'idée du huitième jour, reprise du premier après la semaine, est beaucoup plus normale que celle du septième jour identique au premier.

1. Ceci vient directement du pythagorisme. Ainsi nous lisons dans le *De mensibus*, de Lydus : « Le premier jour, selon les Pythagoriciens, doit être appelé un (μία) de la monade, non premier (πρώτη) de l'hebdo-

ici deux idées. La première est que le monde du temps est régi par l'hebdomade : c'est le thème pythagoricien, qui était déja chez Philon[1]. La seconde est que cette hebdomade représente un cycle fermé, qu'elle revient ainsi perpétuellement sur elle-même, qu'elle n'a donc ni commencement ni fin, et qu'elle est par là figure de l'éternité. C'est la conception hellénistique du temps qui s'affirme dans toute sa clarté. Et c'est toute la connaturalité de la monade et de l'hebdomade, telle que Philon encore la développait, qui reparaît. Observons toutefois que Philon s'efforçait de faire coïncider cette doctrine avec celle du sabbat, en montrant que celui-ci était le « premier » jour[2]. Au contraire, Basile écarte une telle représentation avec une insistance qui permet de se demander si précisément il ne prend pas position contre Philon. Mais une question vient aussitôt à l'esprit : cette conception cyclique du temps est-elle compatible avec la perspective chrétienne ? Basile aborde le problème : « Mais si l'Écriture nous présente plusieurs siècles (αἰῶνες), en parlant souvent du « siècle des siècles » ou de « siècles des siècles », nous remarquerons qu'aucun siècle n'est nommé premier, ni second, ni troisième, en sorte que ce qui est montré par là, ce sont moins les circonscriptions, les limites et les successions des éons que des différences d'état et de réalités diverses » (52 A). Les éons apparaissent définis comme des univers qualitativement différents, non comme des siècles chronologiquement successifs. Chaque αἴων présente donc une individualité propre,

made, parce qu'il est unique et incommunicable aux autres » (II, 4 ; Wuensch, p. 21). Nous avons un cas intéressant de rapprochement du texte biblique (μία ἡμέρα, *Gen.*, I, 5) et d'une interprétation pythagoricienne. Voir Y. Courtonne, *Saint Basile et l'hellénisme*, p. 35-36.

1. *De spec. leg.*, II, 56 ; *De Opif.*, III ; *De Dec.*, 103.

2. *De spec. leg.*, II, 59 ; *De Opif.*, 103.

il est « incommunicable » et par conséquent ne peut être connuméré avec les autres ; il est « un », mais non premier ou second. Et c'est de cette unité que le temps cyclique est l'image. On ne peut plus complètement évacuer l'histoire. Nous sommes en plein hellénisme.

Nous avons l'air de nous être éloigné de notre sujet. Or Basile nous ramène à la liturgie. Et l'intérêt de ce texte est précisément dans le lien qu'il établit entre la spéculation sur le temps et l'institution liturgique : « Le jour du Seigneur (ἡμέρα Κυρίου) est grand et célèbre (*Joël*, II, 11). L'Écriture connaît ce jour sans soir, sans succession, sans fin ; le Psalmiste l'a appelé aussi huitième, parce qu'il est en dehors de ce temps septénaire. Que tu l'appelles jour ou siècle, le sens est le même. Si cet état est appelé jour, il est un (μία) et non multiple ; s'il est appelé éon, il est solitaire (μοναχός) et non partie d'un tout (πολλοστός). Pour élever notre esprit vers la vie future, (Moïse) a appelé « un » l'image de l'éon, les prémices des jours, le contemporain de la lumière, le saint dimanche (κυριακή) honoré par la résurrection du Seigneur » (Κύριος) (52 B).

La pensée de Basile nous apparaît maintenant. Le Jour du Seigneur est l'éon futur, le huitième jour, qui est au delà de la semaine cosmique. Ce jour est sans succession. Nous retrouvons les expressions du *Traité du Saint-Esprit*. Et ceci paraît bien une pointe d'antiorigénisme. Quand l'Écriture parle ainsi de « siècles », au pluriel, elle signifie des différences de condition dans l'unique éon : c'est la hiérarchie céleste, non une succession de siècles cosmiques, qui est indiquée par là. Or, de cet unique éon, le symbole visible, le sacrement, destiné à orienter nos esprits vers lui, est le premier jour de la semaine, celui où fut créée la lumière, où le Seigneur est

ressuscité, et dont le dimanche hebdomadaire est la commémoration liturgique ; il est appelé un pour signifier qu'il est la figure de l'unicité du siècle à venir. Toute la théologie du dimanche s'organise : c'est le jour cosmique de la création, biblique de la circoncision, évangélique de la résurrection, ecclésial de l'Eucharistie, eschatologique enfin du siècle à venir.

Nous avons craint un instant que Basile n'évacuât l'histoire et ne nous ramenât en plein hellénisme. Mais l'hellénisme ne lui a servi qu'à évacuer l'histoire éonienne d'Origène, et c'est bien à une authentique vision chrétienne que nous revenons avec l'opposition fondamentale des sept jours, figure du monde présent, et du huitième jour, figure du monde à venir. Le texte de l'*Homélie sur l'Hexaméron* nous a donné le commentaire des autres caractères qui désignent le dimanche dans le *De Spiritu Sancto*. Nous voyons pourquoi il est à la fois « un » et « huitième », « un » en tant que la vie future est « une », sans succession, sans déclin, et huitième, en tant que c'est le monde à venir qui succédera à ce monde, figuré par le septénaire. L'apport essentiel de Basile est le rapprochement entre la « monade » grecque et le « μία » biblique. Le thème de la monade, en effet, n'avait pas été dominé jusque-là par la pensée chrétienne. Clément, dans la ligne de Philon, opposait le monde d'en-haut à celui du changement et risquait par là d'évacuer l'histoire. Origène ne s'y était pas attaché, mais du coup l'unité du monde spirituel se trouvait menacée. Basile réussit à surmonter cette opposition et à introduire le thème de la monade dans une perspective eschatologique. Par là tout l'apport de la pensée grecque était non pas rejeté, ni inversement introduit au détriment de la vraie conception chrétienne, mais incorporé dans une vue supérieure. C'est là préci-

sément l'un des points qui font l'intérêt de l'œuvre des Cappadociens.

Ce même caractère se retrouve en effet chez les émules de Basile. Grégoire de Nazianze a développé la théologie dominicale dans un *Sermon sur la Pentecôte*: « Les fêtes des Hébreux honorent l'hebdomade, comme les Pythagoriciens la tétractys, par laquelle ils prêtent serment, et les disciples de Simon (le Magicien) et de Marcion l'ogdoade et les trois cents, par lesquels ils désignent je ne sais quels Éons de même nombre. Je ne sais en vertu de quelles raisons symboliques, ni selon quelle propriété de ce nombre, mais en fait ils l'honorent » (*Or.* XLI *in Pent.* ; *P. G.*, XXXVI, 429 C)[1]. Remarquons le rapport établi par Grégoire entre l'ogdoade et la gnose ; ce qui vient confirmer ce que nous avons dit à ce sujet, et n'exclut aucunement l'origine chrétienne de l'ogdoade dans la gnose elle-même. Grégoire en vient alors à la symbolique biblique de l'hebdomade : « Ce qui est clair, c'est que Dieu, ayant créé et formé la matière en six jours et l'ayant ornée d'espèces et d'organismes variés, et ayant fait ce monde visible actuel, s'est reposé le septième jour de ses travaux, comme le signifie aussi bien le terme de sabbat, qui veut dire, en hébreu, repos. S'il y a à cela un sens plus sublime, que d'autres le recherchent. Cet honneur chez les Hébreux ne s'étend pas aux jours seulement, mais aussi aux années. L'honneur des jours, c'est le sabbat comme le montrent et le perpétuel honneur dont il est entouré et le temps durant lequel on supprime le levain[2]; l'honneur des années, c'est l'année sabbatique de la rémission. Et cela se trouve non seule-

1. Sur la tétractys, voir A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, p. 249-268.

2. Voir Justin : « Dieu a ordonné de pétrir un nouveau levain, après les sept jours des azymes, ce qui signifie la pratique d'œuvres nouvelles ».

ment dans les semaines, mais dans les semaines d'années, le Jubilé, qui contient à la fois le répit de la terre, la libération des esclaves et la restitution des propriétés achetées... En effet, le nombre sept, multiplié par lui-même, engendre cinquante moins un jour, lequel jour nous lui ajoutons en le prenant au siècle futur : il est à la fois premier et huitième, ou plutôt un (μία) et indestructible. Il faut en effet que s'arrête là le sabbatisme de nos âmes, afin qu'une part soit donnée de sept aux uns, de huit aux autres, selon ce que certains de ceux qui nous ont précédés ont exposé au sujet du mot de Salomon » (432, A-B).

Grégoire rassemble, dans le style concis qui est le sien, les données essentielles de l'Ancien Testament sur le septénaire. Lui-même n'est pas « philosophe » et il laisse à d'autres les spéculations « sublimes » sur le sujet. De ces spéculations, il n'en retient qu'une. Elle est une application à la semaine de semaines pentecostale de la théologie du huitième jour. En effet, après les quarante-neuf jours de la semaine de semaines, il en manque un pour faire cinquante. Ce jour représente le siècle futur. « Il est à la fois premier et huitième, ou plutôt un et indissoluble. » Telle était déjà la conception de Basile sur le huitième jour, figure du monde futur ; elle présentait exactement les mêmes traits. Grégoire retrouve cette opposition de l'hebdomade et de l'ogdoade dans le texte d'*Eccl.*, XI, 2 : « Donnez-en une part à 7 et même à 8 », que certains de ses prédécesseurs ont interprété en ce sens [1]. Le sens typologique donné au texte peut paraître bien cherché. Volontiers on y verrait une invention des Pères de l'Église. Or ici encore ils ne font que suivre une tra-

1. On retrouve ensuite cette interprétation chez CHRYSOSTOME, *P. G.*, LV, 543 D ; AUGUSTIN, *P. L.*, XXXIII, 215.

dition. En effet ce sont les rabbins qui les premiers ont vu dans le texte de l'Ecclésiaste la figure, non du sabbat et du dimanche, mais du sabbat et de la circoncision [1]. Saint Jérôme connaissait cette interprétation (*Co. Eccl.*, XI, 2). Les Pères n'ont fait que l'appliquer au dimanche. C'est le fond palestinien où s'est élaborée la première typologie chrétienne dès les temps apostoliques que nous retrouvons par delà les Pères [2].

A propos d'une autre fête de l'année liturgique, le dimanche dans l'octave de Pâques, Grégoire va revenir sur la symbolique du huitième jour. Nous avons d'autres témoignages de la célébration de cette octave. Elle apparaît déjà dans les *Constitutions apostoliques* (V, 20) : « Après huit jours, que l'octave soit pour toi une grande fête ». C'était le jour où les nouveaux baptisés rentraient dans la vie normale et déposaient la robe blanche gardée durant la semaine *in albis*. Grégoire témoigne aussi de l'importance de la fête, puis il ajoute : « Ce dimanche-là (Pâques) était celui du salut, celui-ci est l'anniversaire du salut ; celui-là était la frontière entre la sépulture et la résurrection ; celui-ci est purement celui de la seconde création, afin que, comme la première création a commencé un dimanche (c'est bien clair : le sabbat tombe en effet sept jours après celui-ci, étant le repos des œuvres), ainsi la deuxième création aussi commence le même jour, qui est à la fois le premier par rapport à ceux qui viennent après lui, et le huitième par rapport à ceux d'avant, plus sublime que le jour sublime et plus admirable que le jour admirable :

1. FOOT-MOORE, *Judaïsm*, II, 16 ; BACHER, *Agada der Tannaïten*, I, 156 ; BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, p. 242.

2. Les exégètes modernes ne savent pas ce que signifie ce verset. Voir H. KRUSE, *Da partem septem necnon et octo*, Verbum Domini, 1949, p. 164-169.

il se rapporte en effet à la vie d'en-haut. C'est lui que le divin Salomon me paraît symboliser quand il ordonne de donner en part, aux uns, les sept, c'est-à-dire cette vie ; aux autres, les huit, la vie future : il parle de la pratique bonne d'ici et de la restauration (ἀποκατάστασις) de là-bas. Le grand David paraît chanter ce jour dans les psaumes sur l'octave » (612 C - 613 A).

Nous sommes toujours dans le même contexte d'idées. Le dimanche est défini à la fois comme mémorial (γενέθλιον) de la résurrection et figure de la vie future (ἀποκατάστασις). L'élément nouveau — qui n'est d'ailleurs qu'un développement du même thème — est le parallélisme des deux créations, qui ont commencé l'une et l'autre un dimanche, ce jour étant à la fois celui de la création et celui de la résurrection. Le monde de la grâce est ainsi comme une δευτέρα κτίσις une seconde création, plus admirable et plus sublime que la première : c'est là un thème que nous retrouverons chez Grégoire de Nysse. C'est une nouvelle étape dans la constitution de la vision chrétienne de l'histoire. Celle-ci apparaît comme une suite de deux créations, dont la seconde est une reprise plus sublime de la première, sans que la première soit dépréciée pour autant : elle reste θαυμαστή, admirable. Nous avons là exactement la première expression de la formule de l'offertoire de la messe romaine : *Deus qui humanæ substantiæ dignitatem mirabiliter* (θαυμαστῶς) *condidisti et mirabilius* (θαυμαστοτέρως) *reformasti.* L'optimisme chrétien d'Irénée reparaît, triomphant de la dépréciation grecque qui fait de l'hebdomade le symbole du changement et de l'illusion.

Grégoire de Nazianze est donc un témoin de la symbolique eschatologique de l'ogdoade. Mais il n'y a guère insisté. Cette « philosophie sublime » qu'il

se défend de posséder, nous la trouvons — et c'est peut-être à lui qu'il fait allusion — chez le frère de Basile, Grégoire de Nysse. Celui-ci va reprendre le thème et le développer en philosophe et en mystique : en philosophe qu'intéresse le mystère du temps, et en mystique qui aspire à la venue du Huitième Jour. Il le fait principalement à propos des Psaumes VI et XI, où Basile et Grégoire de Nazianze nous l'ont déjà montré contenu. On trouve une première allusion dans son *Traité sur le Titre des Psaumes* : « Le thème de l'ogdoade est proche de ceux que nous avons exposés. Toute l'occupation de la vie intérieure est tournée vers l'éon futur, dont le principe est appelé ogdoade, parce qu'il succède au monde sensible qui est renfermé dans l'hebdomade. Le titre *Sur l'Ogdoade* incite donc à ne pas regarder le temps présent, mais à avoir les yeux tournés vers l'ogdoade. Lorsque ce temps fluent et passager cessera, le monde de la génération et de la corruption n'existant plus, alors cessera complètement aussi l'hebdomade qui mesure ce temps, et l'ogdoade lui succédera qui est le siècle futur, qui forme tout entier un seul jour, selon le mot du Prophète qui appelle « Grand jour » la vie que nous attendons. Et ce n'est plus le soleil visible qui éclaire ce jour, mais la vraie lumière, le soleil de justice, qui est appelé Orient par le Prophète, parce qu'il n'est plus caché par les couchants » (*Co. Ps.*, II, 8 ; *P. G.*, XLIV, 504 D-505 A).

C'est bien la même conception que chez Basile et Grégoire de Nazianze. Elle apparaît désormais fixée. Grégoire dépend très particulièrement de son frère Basile. Chez l'un et chez l'autre, même citation de *Joël*, II, 11, sur le « grand jour ». L'ogdoade dans l'Écriture a pour but chez Grégoire, comme le dimanche liturgique chez Basile, de garder nos yeux

fixés sur la vie future[1]. On constate la marque propre de Grégoire de Nysse aux conceptions philosophiques sur le monde présent comme monde de la génération et de la corruption : nous les verrons développées plus loin. On reconnaît aussi son génie de poète au passage sur ce jour, « que n'éclairera plus le soleil visible, mais la vraie lumière, qui est appelée Orient[2] ». La théologie du dimanche comme jour du soleil vient se joindre à celle du huitième jour. Ce texte nous montre ainsi une application particulière d'un thème que nous avons vu apparaître chez Grégoire de Nazianze, celui de la seconde création ; l'application est inspirée par le passage de l'*Apocalypse* sur le monde futur où il n'y aura plus de soleil, car « le Seigneur Dieu en sera la lumière ». Grégoire y revient un peu plus loin (548 C). « L'ogdoade est la fin du siècle présent et le commencement de l'éon futur. Le propre de l'ogdoade est de ne plus donner lieu à la préparation (παρασκευή) des biens ou des maux à ceux qui s'y trouvent, mais ce que chacun aura semé pour lui-même, de cela il récoltera les épis. » Nous avions trouvé chez Grégoire de Nazianze cette opposition du temps du mérite et de celui de la récompense. Le mot de παρασκευή semble une allusion à l'interdiction de ramasser de la manne le jour du sabbat, qui est commentée en ce sens par la *Vie de Moïse* (*P. G.*, XLIV, 369 B-C)[3]. Et celui de δράγματα (épis) peut être une allusion à l'ogdoade par excellence, celle de la Pentecôte, qui est la fête de la moisson (δράγματα)[4].

1. *P. G.*, XXIX, 52 B.
2. Voir aussi *P. G.*, XLVI, 1184 D.
3. Voir aussi sur ce point Origène, *Ho. Ex.*, VII, 6, qui voit dans les six jours le temps du monde où on récolte les mérites ; Cyrille ALEX., *Glaphyres* ; *P.L.*, LXIX, 460 C, y voit l'image de la loi que nous ne rejetons pas, même entrés sans le sabbat spirituel qui est le Christ.
4. PHILON, *De Spec. leg.*, II, 162.

Mais le plus important est le petit traité *Sur l'Ogdoade* consacré entièrement par Grégoire à notre sujet. Grégoire s'adresse à des hommes « qui n'ignorent pas le mystère de l'ogdoade » (XLIV, 608 C). Il rappelle la circoncision du huitième jour et son sens symbolique. Puis il aborde son exposé, qui constitue une philosophie religieuse du temps, exprimé par le symbole de la Semaine et de l'ogdoade : « Le temps de cette vie, dans la première réalisation de la création, a été accompli en une semaine de jours. La création des réalités (ὄντα) a commencé avec le premier jour, la fin de la création s'est achevée avec le septième. Il y eut en effet, dit l'Écriture, un jour où furent créées les premières réalités, puis un second les deuxièmes, et ainsi de suite jusqu'au septième, qui est la fin de la création et a clos en lui le temps coextensif à la création du monde. Comme donc ni aucun ciel n'a été fait en dehors de celui-ci, ni aucune des parties du monde ajoutée à celles qui ont été faites au commencement, mais que la création a été constituée en elle-même, demeurant dans ses dimensions sans augmentation ni diminution, ainsi aucun autre temps n'a existé en dehors de celui qui a été déterminé avec la création, mais la réalité du temps est circonscrite dans la Semaine de jours. C'est pourquoi, lorsque nous mesurons le temps avec les jours, partant d'un jour et fermant le nombre avec le septième, nous revenons à un jour, mesurant toute l'étendue du temps par le cycle des semaines, jusqu'à ce que, les choses mobiles étant passées et le flux du devenir s'étant arrêté, viennent, comme dit l'Apôtre, les choses qui ne sont plus agitées, que n'atteignent ni l'altération ni le changement, cette création-là demeurant toujours semblable à elle-même dans les siècles successifs » (609 B-C).

Nous rencontrons dans ce passage un des aspects

de la philosophie de Grégoire de Nysse, celui de la finitude essentielle de la création. Celle-ci est renfermée dans des limites déterminées qu'il lui est impossible de franchir. En particulier, le temps, qui est créé avec le monde[1], est un temps fini, enfermé dans une mesure qui est la semaine, jusqu'au jour où il cessera, avec le monde du devenir dont il est solidaire[2]. L'opposition de la Semaine et de l'Ogdoade prend ici un caractère plus métaphysique. Il s'agit moins du monde du péché et de celui de la grâce que du monde du devenir biologique et de celui de la création spirituelle. Et pour caractériser cette opposition, Grégoire emploie d'ailleurs un vocabulaire philosophique. L'ogdoade est définie en termes platoniciens comme ce qui n'est susceptible « ni d'augmentation ni de diminution », ce qui est « inaccessible à l'altération ou au changement », ce qui « demeure également dans les mêmes choses ». Par ailleurs, la définition du temps comme διάστημα, intervalle du mouvement cosmique, est stoïcienne (Diogène LAERCE, VII, 141)[3]. On la retrouve chez Philon (*De Op.*, 26). Ainsi, nous avons dans cet écrit le premier effort d'un philosophe chrétien pour élaborer une philosophie de la durée.

En face de ce monde du temps, Grégoire définit alors, mais en termes théologiques cette fois, celui de l'éternité : « Dans (cet autre monde) on verra la vraie circoncision de la nature humaine dans le dépouillement de la vie biologique et la vraie purification de la vraie souillure. Or la souillure de l'homme, c'est

1. Ceci se trouve aussi dans PHILON, *De Op.*, 26, qui dépend d'ailleurs de Platon.

2. H. Urs von BALTHASAR, *Présence et pensée*, p. 6 ; E. von IVANKA, *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik*, Scholastik, 1936, pp. 185 sq. ; Jean DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, p. 139.

3. Voir *The meaning of time in the Ancient World*, New Scholasticism, janvier 1947, pp. 1 sq.

le péché, engendré avec la nature humaine, que celui qui a opéré la purification de nos péchés purifie alors entièrement. C'est en ce sens que nous prenons la loi de l'ogdoade, qui purifie et circoncit, à savoir que, ce temps septénaire ayant cessé, le huitième jour apparaîtra après le septième. Il est appelé huitième, parce qu'il vient après le septième, mais il n'admet plus après lui la succession des nombres. Il demeure en effet à jamais unique, n'étant pas interrompu par l'obscurité nocturne. C'est un autre soleil qui le fait, celui qui rayonne la véritable lumière, qui, une fois qu'elle nous est apparue, comme dit l'Apôtre, n'est plus caché par les couchants, mais, embrassant tout dans sa vertu illuminatrice, éclaire de la lumière perpétuelle et sans alternance ceux qui en sont dignes » (609 D-612 A). Nous connaissons déjà ces allusions bibliques à la circoncision et à la purification au huitième jour. Nous connaissons aussi ces caractères du huitième jour, qui figure le monde à venir. Il vient après l'hebdomade cosmique, mais lui-même n'a plus rien après lui. Il est « un », comme le disait Basile, et ne comprend ni interruption ni succession. « Le souvenir de l'ogdoade, ajoute enfin Grégoire, introduit dans le Psaume une exhortation à la pénitence, car l'héritage est préparé aux justes dans l'ogdoade, et là aussi le jugement de Dieu ». Nous sommes ainsi ramenés en finissant à la signification eschatologique du mystère, l'ogdoade ayant pour but, en renouvelant en nous le souvenir de la vie future, d'entretenir notre zèle[1].

C'est, par contre, un aspect plus mystique que met en relief un dernier texte de Grégoire sur l'ogdoade. Arrivant dans son *Commentaire des Béatitudes* à la huitième béatitude, celle qui promet le Royaume

1. Voir aussi en ce sens *Ho. Cant.*, XV ; *P. G.*, XLIV, 1116 A-C.

de Dieu à ceux qui sont persécutés pour la justice, Grégoire écrit : « Je pense qu'il est bon d'abord de considérer ce qu'est le mystère de l'ogdoade (τὸ τῆς ὀγδόης μυστήριον) chez le Prophète, de l'ogdoade qui fait partie du titre de deux psaumes ; quelles sont aussi la Purification et la loi de la Circoncision, observées l'une et l'autre par la Loi le huitième jour. Ce nombre a peut-être une certaine parenté avec la huitième béatitude, qui, comme sommet des béatitudes, est placée à la cime de l'ascension vertueuse. En effet, ici, par le symbole de l'ogdoade, le Prophète désigne le jour de la Résurrection ; la Purification exprime le retour à la pureté de la nature de l'homme souillé, la Circoncision symbolise le dépouillement des peaux mortes que, dépouillés de la vie après la désobéissance, nous avons revêtues ; de même la huitième béatitude contient la restauration (ἀποκατάστασις) dans les cieux de ceux qui sont tombés dans l'esclavage et qui sont rappelés de l'esclavage à la royauté » (*De beat.*, 8 ; *P. G.*, XLIV, 1292 A-B)[1]. Nous voyons reparaître dans ce passage les figures bibliques de l'ogdoade et son rapprochement avec le jour de la résurrection. L'opposition de la restauration et de la δουλεία semble bien une allusion à la semaine de semaines. Mais nous reconnaissons aussitôt Grégoire à la signification mystique que prend chez lui l'ogdoade. Elle représente le sommet de la vie spirituelle, parce que c'est là déjà la vie éternelle commencée. Et les symboles par lesquels il la décrit sont ceux qui définissent pour lui la vie mystique : elle est retour de l'homme à sa vraie nature, dépouillement des tuniques de peau, figures de la mortalité et de la vie

1. Voir *Platonisme et Théologie mystique*, p. 52-65 (tuniques de peau) ; 104-105 (pureté) ; 114-119 (dignité royale).

charnelle, purification de souillures du péché, restauration de la dignité royale.

De l'exégèse cappadocienne, et en particulier du *Commentaire sur le Psaume VI* de Grégoire de Nysse, il faut rapprocher un *Commentaire* de saint Jean Chrysostome sur le titre de ce psaume, qui se trouve dans le second *Traité sur la Componction* (κατάνυξις) : « Quel est le huitième, sinon le jour du Seigneur grand et manifeste, qui brûle comme la paille, qui fait trembler les puissances d'en-haut ? L'Écriture l'a appelé huitième, manifestant le changement d'état (κατάστασις) et l'inauguration (ἀνανέωσις) de la vie future. En effet, la vie présente n'est rien qu'une seule semaine (ἑβδομάς), qui commence au premier jour et finit au septième et revient (ἀνακυκλούμενος) aux mêmes étendues (διαστήματα) et reprend au même commencement, pour descendre vers la même fin. C'est pourquoi personne n'appellerait le dimanche huitième jour, mais premier. En effet, le cycle du septénaire ne s'étend pas au nombre de huit. Mais lorsque toutes ces choses s'arrêteront et se dissoudront, alors la course de l'ogdoade surgit. Sa course en effet ne revient pas au commencement, mais constitue des étendues successives. C'est pourquoi le prophète, animé d'une profonde componction, ayant continuellement le souvenir du jugement, a écrit ce psaume » (*De Compunctione*, II, 4 ; *P. G.*, XLVII, 415 D-416 A). Tout rappelle le commentaire de Grégoire, moins les développements philosophiques. Le vocabulaire est le même, la pensée aussi. Et ce texte marque même la pointe extrême de l'interprétation eschatologique du huitième jour, puisqu'il répudie formellement cette désignation pour le dimanche et la réserve au siècle à venir [1].

1. Cette tradition orientale se retrouve chez saint AMBROISE (*Exp. Luc.*, VIII, 23 ; *C. S. E. L.*, XXXII, 401). Voir F.-J. DOELGER, *Die sym-*



Tandis que la tradition orientale interprétait de façon symbolique le septénaire biblique comme figure du temps total du monde, à quoi s'oppose le huitième jour éternel, la tradition occidentale, plus réaliste et historique, y cherchait une clef de la succession des époques. Cette interprétation de la semaine, comme figurant les sept millénaires qui constituent l'histoire du monde, a son origine dans le milieu pharisien des apocalypses. C'est par les contacts de certains disciples du Christ, ceux qu'Irénée appelle les presbytres en un sens qui n'est pas le sens hiérarchique, avec ces milieux, que la façon de penser millénariste avait imprégné la mentalité du christianisme le plus ancien. C'est ainsi que nous la trouvons chez un Papias[1]. Par suite, elle avait été particulièrement chère aux chrétiens les plus traditionalistes, qui y voyaient un héritage du christianisme primitif. On la rencontre chez un Irénée[2], un Hippolyte[3], un Tertullien[4]. Il est remarquable que dès le début ce sont les vieux maîtres occidentaux : un Irénée à Lyon, un Justin ou un Hippolyte à Rome, qui ont représenté cette tradition. On peut donc considérer qu'elle constitue la version occidentale de la symbolique de la Semaine comme interprétation religieuse de l'histoire, du moins jusqu'à saint Augustin[5].

---

bolik der Achtzahl in den Schriften der Ambrosius, Ant. Christ., IV, 3, p. 160-165.

1. EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, III, 39.
2. *Adv. haer.*, V, 28, 3 ; 33, 2.
3. *Co. Dan.*, IV, 23-24.
4. *Adv. Marc.*, IV, 39 ; *De An.*, XXXVII, 4. Voir J.-H. WASZINK, *Tertulliani De Anima*, p. 428-429, et *Tertullians eschatologische Deutung der Siebenzahl*, Pisciculi, p. 276 et suiv.
5. Voir J. DANIÉLOU, *La Typologie millénariste de la Semaine dans le christianisme primitif*, Vigiliæ christianæ, 1948, I, p. 1-16.

L'intérêt sera de voir saint Augustin aux prises avec la symbolique de la Semaine, c'est-à-dire avec la théologie de l'histoire. Or on sait l'importance de l'œuvre d'Augustin de ce point de vue. *La Cité de Dieu* représente le plus grand effort de la pensée latine ancienne pour donner de l'histoire une interprétation chrétienne. Par ailleurs, la symbolique du sabbat concerne aussi, chez Augustin, la théologie de la personne, comme ἀνάπαυσις, *requies*. Or, si ce sont là les deux axes essentiels de la pensée d'Augustin, le mouvement de l'histoire vers le monde futur de la gloire et le mouvement de l'âme vers le monde intérieur de la paix, il en résulte que ce thème du sabbat est au centre de la pensée augustinienne. Enfin, il est intéressant de voir comment Augustin, mis en présence de la tradition millénariste, l'a d'abord acceptée, puis à force de réflexion, l'a surmontée. Il marque — et c'est un troisième aspect — un moment capital de la pensée occidentale, celui où elle se détache d'un archaïsme qui la paralysait et s'oriente vers une construction autonome. C'est le moyen âge qui commence.

C'est à propos du dimanche dans l'octave de Pâques qu'Augustin traite le problème de l'ogdoade dans ses sermons. On a vu que cette octave était célébrée solennellement en Cappadoce, où Grégoire de Nazianze lui a consacré un sermon. Elle l'était très spécialement en Afrique (*Epist.*, II, 55, 32 ; *P. L.*, XXXIII, 220). C'était en quelque façon le « huitième jour » par excellence, *l'octave* privilégiée. Aussi est-il normal que ce soit à cette occasion que la théologie de l'ogdoade se soit exprimée. Cela nous permet une fois de plus de constater le lien de la liturgie dominicale et de la théologie de l'histoire chez les Pères. Chez eux le temps liturgique représente le sacrement du temps de l'histoire sacrée.

Bible, liturgie, théologie et mystique convergent dans une même perspective eschatologique dont elles représentent des vues diverses, entre lesquelles existent des correspondances. Nous sommes donc au cœur d'une conception où un même thème, celui de la semaine et du huitième jour, subsiste sous des modes divers, préfiguré dans l'Ancien Testament, accompli dans le Christ, présent sacramentellement dans la liturgie, achevé par l'eschatologie. L'accent est mis par telle école sur tel aspect. Mais tout se rattache à un même thème central.

Un premier passage se trouve dans le sermon 259 (*P. L.*, XXXVIII, 1197 *sq.*) : « Le huitième jour signifie la vie nouvelle à la fin des siècles, le septième le repos futur des saints sur cette terre. En effet, le Seigneur régnera sur la terre avec ses saints, selon l'enseignement de l'Écriture. Ce sera le septième jour. Le premier en effet, dans la totalité du temps, est celui qui va d'Adam à Noé ; le second de Noé à Abraham ; le troisième, d'Abraham à David ; le quatrième, de David à la captivité de Babylone ; le cinquième, de la captivité à la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ. A partir de la venue du Seigneur commence le sixième dans lequel nous sommes. Et c'est pourquoi, comme l'homme a été formé dans la Genèse au sixième jour, ainsi c'est en notre temps, qui est comme le sixième de tout le temps, que nous sommes régénérés dans le baptême pour recevoir l'image de notre créateur. Lorsque ce sixième jour aura passé, le repos viendra, après la ventilation de l'aire, et les saints de Dieu sabbatiseront. Après le septième, quand apparaîtra dans le champ l'honneur (*dignitas* = τιμή) de la moisson, la splendeur et le mérite des saints, nous irons dans cette vie et dans le repos dont il est dit que l'œil n'a pas vu, l'oreille entendu ce que Dieu réserve à ceux qui l'aiment. Alors on revient, pour

ainsi dire, au commencement. De même, en effet, que lorsque les sept jours ont été achevés, c'est le huitième qui est aussi le premier, ainsi, après les sept âges terminés et accomplis du siècle qui passe, nous reviendrons à cette immortalité et à cette béatitude dont l'homme est déchu. Et ainsi les octaves achèvent les mystères (*sacramenta*) des enfants » (1197-1198).

Ce texte d'un millénarisme très décidé[1] est intéressant à divers points de vue. Nous y trouvons d'abord la perspective des sept millénaires, fondue avec une autre perspective qui est celle des cinq âges du monde, telle que l'exégèse primitive l'a tirée de la parabole des ouvriers de la dernière heure. Dans la manière de compter d'Augustin, ces deux séries s'emboîtent bien l'une dans l'autre, puisque la cinquième époque finit avec le Christ qui inaugure la sixième. Toutefois, Augustin remarque que, pour arriver à ce résultat, il doit s'appuyer sur les divisions de la généalogie de Matthieu. En effet, il existait une division plus ancienne et qui semble avoir été celle de la tradition primitive de la parabole. D'après elle, le premier âge va d'Adam à Noé ; le second, de Noé à Abraham. Jusque-là, nulle différence. Mais à partir d'ici, comme le marque Augustin lui-même, les différences commencent. En effet, le groupe suivant va d'Abraham à Moïse, puis de Moïse au Christ, si bien que le Christ inaugure le cinquième âge, ce qui ne peut concorder avec la manière de compter septénaire[2]. En outre, la perspective d'Augustin ne coïncide pas

1. L'essence du millénarisme est la conception d'un règne glorieux du Christ et des saints sur la terre correspondant au septième millénaire, avant le huitième jour, qui est la vie éternelle.

2. Voir par exemple ORIGÈNE, *Co. Mth.*, XV, 32, qui présente cette interprétation comme venant des « presbytres ».

davantage avec la manière de compter d'Hippolyte[1]. Pour celui-ci, qui se fonde sur les Semaines de Daniel, le Christ est apparu *au milieu* du sixième millénaire, si bien que la fin du monde est pour l'an 500[2]. Pour Augustin, le Christ *inaugure* le sixième millénaire, si bien que la fin du monde est pour l'an 1000. C'est la perspective que retiendra le moyen âge. Par contre, nous retrouvons la dépendance de Lactance[3] avec le parallélisme de l'homme créé au sixième jour et du Christ incarné au sixième âge du monde.

D'autres remarques s'imposeraient encore. Le thème eschatologique de la moisson apparaît, qui se rattache à *Mth.*, XIII, 39, mais que d'autre part la Pentecôte, à la fois fête de la moisson et fête de l'ogdoade des semaines, rattache au huitième jour. Et ce huitième jour, comme retour du premier, est interprété comme figure du retour de l'homme à sa béatitude primitive. Mais les Pères grecs, plus profondément et plus chrétiennement, avaient plutôt montré que c'était l'hebdomade qui bouclait sur elle-même et que le huitième jour, qui est hors du cycle, introduisait une création *nouvelle*, ou, en tant qu'il reprend le premier, une seconde création supérieure à la première. Augustin apparaît plus platonicien que les Grecs. Il est revenu, dans un autre sermon sur l'octave de Pâques, sur les mêmes thèmes. Ce sermon a été recueilli sous le n° 94 dans le tome premier de la *Bibliotheca Nova* de Mai (pp. 182 sq.). Son millénarisme est moins accusé. « La solennité des octaves (*octavarum*), qui, sur toute la surface de la terre, a soumis au nom du Christ les nations, est célébrée avec une particulière dévotion par tous ceux qui ont

1. Pseudo-Chrysostome, *P. G.*, LIX, 724 B. suit Origène.
2. *Co. Dan.*, IV, 24.
3. *De div. Inst.*, VII, 14.

été regénérés par son baptême ». Nous sommes bien encore dans le cadre du huitième jour après Pâques, particulièrement cher aux nouveaux baptisés. C'est le sens symbolique de cette octave qu'Augustin va expliquer, en nous ramenant d'abord au thème du déluge.

Il continue : « Quel est le sens d'un tel mystère ; nous nous efforcerons de le rappeler en peu de mots. Qui ne sait en effet qu'autrefois la terre fut purifiée de ses souillures par le déluge ? Et que le mystère du saint baptême, par lequel tous les péchés de l'homme sont purifiés par l'eau, a été prêché déjà alors ? Or l'arche, faite de bois incorruptible, qui figurait l'Église, contenait seulement huit personnes. Ainsi ce que dans les eaux du déluge, par lesquelles les péchés ont été étouffés, atteste le nombre octonaire des hommes, cela, dans les eaux du baptême, par lesquelles les péchés sont effacés, est attesté par le nombre octonaire des jours. Or, de même qu'une seule et même chose peut être dite par de multiples mots, ainsi une seule et même chose a l'habitude d'être signifiée par de multiples faits figuratifs. Ainsi, ce n'est pas parce qu'il y a là huit personnes et ici huit jours qu'il y a pour autant choses différentes, mais c'est la même chose qui est signifiée de façon différente par la différence des signes, comme par la diversité des mots » (183).

Augustin revient à l'antique symbolique de la *Prima Petri*, la plus traditionnelle de toutes les figures ogdoadiques du baptême[1]. Et nous remarquerons la façon dont il observe que les huit personnes peuvent très bien avoir le même sens que les huit jours. Il semble bien, en effet, que ce soit le cas du sens littéral même du texte. Il passe alors à la

1. XV, 20-21. Voir *supra*, p. 110.

signification eschatologique qui nous intéresse : « C'est pourquoi le nombre huit préfigure ce qui a rapport au siècle futur, où il n'y a ni accroissement ni diminution par la révolution du temps, mais qui demeure également dans une stable béatitude. Et comme les temps de ce monde (*sæculum*) sont mesurés par le retour cyclique de la semaine de jours, c'est à juste titre que ce jour est dit, en quelque façon, huitième, où, après les travaux du temps, les saints étant parvenus ne distingueront plus l'activité du repos par l'alternance du jour et de la nuit, mais posséderont un repos perpétuellement éveillé et une opération non paresseusement, mais infatigablement reposée ». Nous voyons apparaître la conception eschatologique, dans des termes qui rappellent saint Basile. Augustin fait ensuite mention du *Psaume VI* et des rapports de l'ogdoade et de la méditation du jugement. On notera la profondeur de la réflexion augustinienne dans l'analyse de cette activité bienheureuse qui est au delà du repos et de l'action. Elle rejoint la page de la *Vie de Moïse* où Grégoire de Nysse montre que c'est le propre de l'activité spirituelle que l'exercice même la repose[1].

Augustin en vient alors au millénarisme. Le *Psaume VI* se termine par le verset : *Custodies nos a generatione hac in æternum*, « comme commençant au septième et conduisant au huitième, de gloire en gloire, comme sous l'esprit du Seigneur. Que veut dire ailleurs également cette paix en plus de la paix que promet le Prophète ? Quoi donc, sinon que le sabbat qui est signifié par le septième jour, bien qu'il soit contenu dans le même cyle temporel des jours, a lui aussi un repos, qui a été promis sur cette terre aux saints, où aucune agitation de ce monde ne les troublera

1. *P. G.*, XLIV, 404 A.

plus. C'est pour signifier cela longtemps auparavant que Dieu lui-même, après avoir fait toutes choses très bonnes, s'est, lui aussi, reposé le septième jour. Et si ce jour n'a pas de soir, c'est que, sans que n'intervienne plus aucune histoire, il conduit les saints jusqu'au huitième jour, c'est-à-dire à la béatitude éternelle. Autre chose en effet est reposer dans le Seigneur au milieu encore du temps, ce qui est signifié par le septième jour, c'est-à-dire, par le sabbat ; et autre chose transcender tous les temps et reposer sans fin désormais dans l'artisan des temps, ce qui est signifié par le huitième jour ». Nous retrouvons, rejoignant d'admirables profondeurs, le vieux millénarisme d'Irénée. Autre est la béatitude qui sera goûtée dans le temps, et autre la béatitude qui sera goûtée au delà de tous les temps. C'est le plus extrême effort d'Augustin pour dégager le sens religieux du millénarisme. Il nous apparaît prolonger celui-ci dans son interprétation la plus profonde, comme Origène l'avait fait pour le mystère du jubilé. Ce sont là sommets de la théologie chrétienne du temps. Mais Augustin devait reconnaître qu'ils représentent une tentative sacrilège pour pénétrer un secret que Dieu s'est réservé.

Avant d'aborder le texte qui témoigne de cette évolution, il nous faut retenir encore les richesses de celui-ci. Après avoir fait allusion au millénarisme, Augustin revient à la symbolique chronologique du huitième jour : « Dans ces jours qui ont une certaine signification de figure, le premier se trouve être aussi le huitième. En effet, le dimanche (*dominicus dies*) est appelé *prima sabbati*, mais le premier jour cède la place au second qui vient après. Dans ce jour au contraire, que celui-ci, huitième et premier, signifie, se trouve être la première éternité que nous avons quittée par le péché originel de nos premiers parents

pour descendre dans la mortalité d'ici-bas, et la dernière octave qu'après la résurrection dernière et la destruction de la Mort ennemie nous récupérerons, en sorte que ce qui est corruptible revête l'incorruptibilité, et que le fils revenant reçoive la robe première qui, après la fatigue du long voyage et la nourriture des porcs et les autres soucis de la vie mortelle et les circuits septénaires du temps, lui est rendue, la même, à la fin, et comme huitième. Ce n'est donc pas non plus sans raison que Notre-Seigneur lui-même, en ce jour dominical, à la fois premier et huitième, a daigné montrer dans sa chair mortelle aussi le type de la résurrection corporelle » (184-185)[1]. Nous rencontrons dans ce passage l'écho de l'interprétation patristique de la parabole de l'enfant prodigue, à qui sa robe de l'incorruptibilité première est restituée. Sous l'inspiration d'Augustin, les figures scripturaires, qui paraissent parfois je ne sais quelle flore desséchée, s'animent et deviennent l'expression de la réalité spirituelle.

Mais il nous faut maintenant revenir à la conception augustinienne de l'histoire, avec l'ouvrage qui en est le monument capital, *la Cité de Dieu.* Abordant le déroulement total de l'histoire religieuse du monde, Augustin devait rencontrer le problème du millénarisme. Nous verrons qu'il rejette celui-ci sous la forme matérielle que lui avaient donnée Irénée et Lactance. Il ne retient même pas l'idée d'un règne visible du Christ sur la terre, comme dans ses sermons sur l'octave. Pourtant il ne peut se détacher entièrement de la symbolique de l'hebdomade et de l'octave, et à la dernière page de son livre, c'est finalement à elle qu'il revient, pour exprimer le mystère essentiel de

1. Voir aussi un important passage dans *Epist.*, LV, 13-23, où le huitième jour est présenté comme révélation de la résurrection.

l'histoire sainte. C'est au chapitre VII du livre XX de *la Cité de Dieu* qu'Augustin aborde décidément le problème, à propos de l'interprétation de l'Apocalypse. Il résume d'abord la position millénariste : « Ceux qui, à cause de ces paroles de l'Apocalypse (XX, 1-6), ont supposé qu'il y aurait une première résurrection corporelle, ont été frappés avant tout par le nombre de mille ans, comme s'il fallait qu'il y eût chez les saints une sorte de sabbatisme de cette durée, c'est-à-dire un saint loisir après les épreuves des six mille ans depuis lesquels l'homme a été créé et, par la faute de ce célèbre grand péché, chassé de la félicité du Paradis dans les soucis de cette vie mortelle, en sorte que, puisqu'il est écrit : « Un jour est aux yeux de Dieu comme mille ans », une fois les six mille ans achevés comme six jours, le septième suive, comme le sabbat, dans les mille dernières années, les saints ressuscitant précisément pour célébrer ce sabbat » (*P. L.*, XLI, 667).

Le jugement d'Augustin sur cette doctrine est intéressant : « Cette opinion serait jusqu'à un certain point acceptable si c'était de délices spirituelles que l'on pensait que les saints jouiraient dans ce sabbat par la présence du Seigneur. En effet, nous avons nous-même autrefois pensé cela. Mais lorsqu'ils disent que ceux qui ressusciteront s'adonneront à des festins terrestres démesurés, ces choses ne peuvent alors être aucunement crues, sinon par des hommes charnels ». Nous pouvons en retenir deux choses : d'abord, qu'il y a un millénarisme qu'Augustin condamne de toute manière : c'est cette conception temporelle d'une sorte de vie humaine où toutes les jouissances seraient multipliées. Conception d'hommes charnels, qui n'a rien à voir avec l'idéal chrétien. En second lieu, il y a un millénarisme qui admet un règne spirituel de Dieu sur la terre : cette opinion,

Augustin l'a d'abord tenue. C'est ce que nous avons vu dans ses sermons. Mais ici, il semble la répudier. Que deviennent alors les mille ans de l'Apocalypse ? Augustin en propose deux interprétations : ou bien il s'agit du sixième millénaire conçu comme sixième jour, dont maintenant les dernières parties s'écoulent et que suivra le sabbat qui n'a pas de soir, c'est-à-dire le repos des saints, qui n'a pas de fin. Ceci suppose la conception du monde divisé en millénaires et nous montre qu'Augustin ne l'a donc pas rejetée. Ce qu'il rejette seulement, c'est le millénaire intermédiaire entre le sixième et le monde futur. C'est le monde futur lui-même que désigne le septième jour. L'autre conception verrait dans les mille ans le temps total du monde. Mais Augustin penche pour la première. Dès lors, les mille ans coïncident avec le sixième millénaire, inauguré par le Christ, c'est-à-dire avec l'Église, où le règne du Christ s'exerce déjà efficacement (673). Augustin propose l'interprétation qu'a reprise l'exégèse d'aujourd'hui, avec le P. Allo, et dont Cullmann a tiré les conséquences [1].

S'il répudie l'idée d'un règne terrestre du Christ avant l'octave éternelle, Augustin, à la dernière page de *la Cité de Dieu*, la plus belle qui ait été consacrée au sabbatisme spirituel, retient pourtant le thème d'un septième jour déjà céleste qui s'achève dans une éternelle octave, mais sans que sa pensée cherche à pénétrer plus loin le mystère. « Là se réalisera le *Vacate et videte quoniam ego sum Deus*. Ce sera vraiment le grand sabbat qui n'a pas de soir, celui que le Seigneur a loué dans les premières œuvres du monde. Nous serons en effet nous-mêmes le septième jour, quand nous aurons été remplis et restaurés par la bénédiction et la sanctification. Recréés par Dieu

1. *Le Christ et le temps*, trad. fr., 1947, p. 107.

et achevés par une grâce plus haute, nous reposerons éternellement, voyant que lui-même est Dieu, parce que nous serons comblés, quand il sera tout en tous. Si le nombre même des âges est compté comme celui des jours, selon ce qui paraît suggéré par l'Écriture, ce sabbatisme apparaîtra plus manifestement encore, parce qu'il se trouve le septième ».

Augustin rappelle alors la division en cinq âges jusqu'au Christ : « Le sixième est celui de maintenant, qui ne doit pas être mesuré par aucune des générations, à cause de la parole : Il ne nous appartient pas de connaître le temps que le Père a établi dans sa puissance. Après lui, comme au septième jour, Dieu se reposera, lorsqu'il fera se reposer en lui ce septième jour que nous serons. Au surplus, il serait trop long maintenant de disserter soigneusement de toutes ces époques. Cependant, cette septième sera notre sabbat, dont la fin ne sera pas un soir, mais le dimanche comme un huitième jour éternel, qui a été consacré par la résurrection du Christ qui préfigure le repos, non seulement de l'esprit, mais du corps. Là nous vaquerons et nous verrons ; nous verrons et nous aimerons ; nous aimerons et nous louerons » (803-804).

Telle est la dernière vue d'Augustin sur le mystère du septième et du huitième jour. Il écarte tout millénarisme. Mais en même temps ce texte vient répondre à deux autres questions. La première est celle de l'attitude d'Augustin par rapport, non au millénarisme, mais à la conception de l'histoire comme semaine de millénaires. Pour Hippolyte, cette idée devait être prise au sens littéral strict et servait donc de base pour des évaluations en vue de fixer la date de la fin du monde. Or, dans ce passage, Augustin répudie formellement pareille vue. Il garde la conception des millénaires comme donnant un cadre à l'histoire et distinguant des périodes réellement différentes.

Et ceci est important et constitue une perspective historique ; mais il rejette tout à fait — au moins pour la dernière période — l'idée que le chiffre de mille ans doit être pris au sens strict. C'est seulement un symbole pour désigner l'ensemble d'une époque [1]. Augustin touchait déjà ce point dans l'*Enarratio sur le Psaume VI :* « Il a paru à certains que (le nombre huit du titre de ce psaume) désignait le jour du jugement, c'est-à-dire le temps de la venue de Notre-Seigneur. Cette venue, en comptant les années depuis Adam, est estimée devoir arriver après sept mille ans, si bien que les sept millénaires passent comme sept jours, et que ce temps arrive ensuite comme le huitième jour. Mais comme il est dit par le Seigneur : *Non est nostrum scire tempora*, on voit assez que personne ne doit s'arroger la science de ce temps par des supputations d'années » *(P. L.*, XXXVI, 90*)*. Ainsi Augustin garde-t-il — et encore sans y attacher d'importance — la conception septénaire de l'histoire, mais en écartant tout concordisme à la manière d'Hippolyte.

La dernière question enfin est celle du contenu du repos sabbatique. Nous avons dit en effet que ce thème, chez Augustin, réunissait à la fois ses vues sur l'histoire et ses vues sur l'homme, *la Cité de Dieu* et les *Confessions*. Si le thème du premier ouvrage est en effet la marche du monde entier vers l'octave éternelle, celui du second est la recherche par l'âme de son repos, dont le sabbat est la figure. Ce repos, Augustin l'a exposé en termes admirables dans ce passage qu'on vient de lire : « Nous reposerons et nous verrons ; nous verrons et nous aimerons ; nous aimerons et nous louerons ». Mais ce qui est ici

1. Voir déjà saint AMBROISE : « Nous pourrions entendre les six jours de six millénaires, mais nous préférons les prendre en un sens symbolique » (*Exp. Luc.*, VII, 7 ; *C. S. E. L.*, XXXII, p. 285).

rassemblé dans cette formule dense, qui exprime tout l'élan de l'âme augustinienne, nous le retrouvons à chaque page de son œuvre. Le sabbat conçu non dans la perspective historique, mais dans sa réalité intérieure, est un des leitmotivs de l'œuvre d'Augustin. Ce repos, c'est d'abord, dès la vie présente, la tranquillité de l'âme. Or la tranquillité de l'âme provient de la paix d'une bonne conscience. Donc « celui-là observe vraiment le sabbat qui ne pèche pas » (*Sermon* XXXVIII ; *P. L.*, 270, 1242). C'est le même thème que chez Justin[1], repris de façon plus intérieure. Cette rupture avec le péché a son principe dans le baptême qui introduit au vrai sabbat (*De Gen. ad. litt.* IV, 13 ; *P. L.*, XXXIV, 305).

Mais ce repos ne suffit pas à l'âme d'Augustin. Car, tant que nous sommes en cette vie, il est imparfait : « Il y a un sacrement du sabbat, prescrit par Dieu aux anciens Pères, que nous chrétiens observons spirituellement en nous abstenant de toute œuvre servile, c'est-à-dire de tout péché, et en ayant le repos dans notre cœur, c'est-à-dire la tranquillité spirituelle. Mais quoi que nous nous efforcions de faire en cè siècle, nous ne parviendrons pourtant à ce repos spirituel que quand nous sortirons de cette vie » (*Co. Jo.*, XX, 2 ; *P. L.* XXXV, 1556). Aussi Augustin aspire-t-il à cette plénitude où son âme pourra vaquer tout entière à la contemplation, à l'amour et à la louange sans être dérangée par les choses du monde. Il reste cependant que si le repos de l'âme, c'est l'absence du péché, les occupations extérieures ne peuvent le lui enlever. Il est, dans l'attente d'une paix plus grande, déjà la paix. C'est le dernier enseignement d'Augustin : « Celui dont la conscience est bonne, est tranquille ; et la paix est le sabbat du cœur. Il est

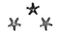
1. *Dialogue*, XII, 3.

tourné en effet vers le Seigneur qui promet, et s'il est éprouvé dans le présent, il s'étend vers l'espérance de celui qui doit venir, et tout nuage de tristesse se dissipe. La joie, dans la paix de notre espérance, c'est là notre sabbat » (*En. in Ps.*, *XCI*, 2 ; *P. L.*, XXVII, 1172). Ainsi Augustin, maître de l'expérience intérieure, au terme de ce long itinéraire, nous montre dans le mystère du sabbat l'attitude foncière du chrétien devant le mystère du temps. Ce n'est ni seulement une possession, ni seulement une espérance, mais une attente qui est déjà une paix, parce qu'elle repose tout entière sur la promesse du Dieu fidèle.

CHAPITRE XVII

PAQUES

Le mystère pascal est en un sens tout le mystère chrétien. Mais ce mystère chrétien révèle son contenu inépuisable à travers la diversité des perspectives selon lesquelles il est considéré. C'est l'Ancien Testament qui nous offre ces dimensions selon lesquelles le mystère chrétien doit être pensé. La Pâque, au sens plus restreint du mot, est une de ces dimensions. Elle comprend un certain nombre d'aspects à travers lesquels le mystère du Christ nous apparaît. De ces réalités pascales tout le christianisme est l'accomplissement. Et en ce sens ce n'est pas la fête liturgique de Pâque, c'est le mystère même de la Rédemption et sa participation sacramentelle qui sont figurés par la Pâque. Mais la fête liturgique de Pâque souligne plus proprement les points par où le mystère chrétien s'inscrit dans la suite de la Pâque juive. Ce sont ces traits que nous relèverons. Il s'agira donc pour nous de voir comment la tradition patristique a entendu l'interprétation typologique du chapitre XII de *l'Exode*, qui est le texte pascal par excellence.



Le récit de l'*Exode* commence par des indications

chronologiques : le mois de la Pâque doit être considéré comme le premier des mois ; l'agneau sera pris le dixième jour du mois et consommé le quatorzième vers le soir. Ces indications constituent l'élément le plus spécifique de la Pâque : c'est le temps qui caractérise en effet la fête liturgique de Pâque par opposition au mystère chrétien pris en son ensemble. C'est donc le temps dont le symbolisme sera particulier à la fête liturgique, comme nous l'avons déjà vu à propos du dimanche. Par le cycle annuel, le mystère du Christ s'inscrit dans le cycle cosmique et le cycle cosmique en devient comme une première figuration. L'année liturgique nous introduit dans la symbolique du temps.

La Pâque a lieu le premier mois de l'année, qui était pour les Juifs le mois d'avril. Elle correspond donc avec le printemps. Ceci va être chargé de signification par les Pères. Mais il est intéressant de remarquer d'abord que les chrétiens n'ont pas été les premiers à interpréter spirituellement la date de Pâque. Les Juifs l'avaient fait avant eux. Et l'exégèse chrétienne dépendra ici de l'exégèse juive. Nous lisons en effet dans Philon d'Alexandrie : « Le mois des azymes, qui est le septième, est le premier par le nombre, l'ordre et la dignité selon le cycle solaire. C'est pourquoi il est le premier dans les saints Livres. Il se trouve en effet que l'équinoxe du printemps est la figure et l'image du commencement où le monde fut créé. Dieu, pour nous faire souvenir chaque année de la création du monde, a fait le printemps, où tout est en bouton et en fleur. C'est pourquoi ce n'est pas sans raison qu'il est inscrit le premier dans la Loi, étant image du premier commencement » (*Spec. Leg.*, II 150)[1].

1. Voir *supra*, p. 262.

Dans ce passage, le printemps apparaît, déjà dans l'ordre naturel, comme une commémoration annuelle de la création. Les Pères de l'Église reprendront l'idée en montrant dans le printemps la figure de la seconde création par la résurrection du Christ. Il est remarquable que le premier auteur qui donne cette interprétation se réfère à la tradition juive. Hippolyte écrit en effet : « Il est dit d'abord : Ce mois est le premier des mois. Pourquoi le mois de Pâques est-il le premier des mois de l'année ? Un enseignement secret des Juifs dit que c'est le temps où le berger trait le lait brillant, où l'abeille recueille le doux miel et façonne la cire, où le marin ose affronter la mer » (17 ; NAUTIN, 145). Cette description rappelle ce que nous trouverons plus loin au IVe siècle. Elle pourrait bien d'ailleurs ne pas être primitive et dépendre de la Sophistique d'alors.

Hippolyte ne s'arrête pas d'ailleurs à cette interprétation naturiste. Sans la rejeter, il préfère l'interprétation typique et prophétique, où le printemps n'est pas mémorial de la création, mais figure de la résurrection : « Je ne refuse pas de croire à ces choses, mais je pense, ou mieux encore je crois, que c'est à cause de la Pâque spirituelle, principe, tête et domination du temps tout entier, que ce mois est celui de la Pâque, dans lequel ce grand mystère a été consommé et célébré, afin que, comme le Seigneur est le premier-né de toutes les créatures intelligibles et invisibles, depuis le principe, ainsi ce mois, qui est honoré par son saint sacrifice, soit le premier de l'année et le commencement de tout le temps » (17 ; NAUTIN, 149). Ainsi la primauté du printemps vient de ce que dès l'origine il devait être le mois où celui qui est le Principe des temps devait offrir son sacrifice.

Hippolyte opposait l'interprétation cosmique et l'interprétation christique. Eusèbe les rapproche

dans un important passage de son *Traité sur la Pâque*. Après avoir montré pourquoi les autres saisons ne convenaient pas à la résurrection du Christ, il en vient au printemps : « Reste le lumineux printemps, qui est en quelque sorte à toute l'année ce que la tête est au corps. C'est alors en effet que le soleil commence à parcourir la première partie de sa course et que la lune de son côté, en son plein éclat, transforme en un jour lumineux le cours de la nuit. Finies les fureurs des orages d'hiver, finies les longues nuits, finies les inondations. Désormais, dans la nouveauté d'une atmosphère lumineuse, les navigateurs trouvent la mer calme. Les campagnes, avec leurs épis gonflés de grains et leurs arbres chargés de fruits, ornés des dons de Dieu, donnent aux laboureurs, dans l'action de grâces, la récompense de leurs travaux » (*P. G.*, XXIII, 696 D).

Mais la raison qui a fait choisir le printemps comme temps de la résurrection n'est pas seulement sa beauté. C'est — et ici Eusèbe reprend le thème de Philon — qu'il est l'anniversaire de la création. Et c'est pour cela — et en ceci Eusèbe se distingue d'Hippolyte, — qu'il convenait pour le temps de la résurrection. « Ce temps était celui-là même qui se présentait au moment de la première création du monde, quand la terre germa et que les astres apparurent ; c'est en ce temps aussi que le Sauveur du monde entier a célébré le mystère de sa propre fête et, comme un grand astre, a paru illuminer la terre entière des rayons de la religion et ainsi ramener l'anniversaire du cosmos » (697 A). Ainsi « le premier soleil sur le premier matin » évoque à l'esprit d'Eusèbe le lever, au matin de la seconde création, du soleil de justice, qui éclaire le nouveau cosmos de l'Église. Le thème du Christ-soleil, cher à Eusèbe, vient s'unir au thème du printemps [1].

1. Voir Hugo RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, p. 149 sqq.

Dans l'intervalle, d'ailleurs, Eusèbe ne l'oublie pas, ce temps a été celui de la Pâque juive qui s'est inscrite la première dans le cycle printanier : « C'est au temps de cette fête que les Egyptiens, amis des démons, ont trouvé leur ruine, et les Juifs, fêtant Dieu, leur libération ». Ainsi la résurrection du Christ se trouve être à la fois l'accomplissement de la fête cosmique du printemps et de la fête juive de l'Exode : « C'est en ce temps que la figure a été réalisée, l'ancienne Pâque, qui est appelée passage : elle contenait aussi le symbole de l'immolation de l'agneau et la nourriture des pains azymes ». Nous reviendrons sur ces derniers traits. L'intérêt est de voir Eusèbe marquant que la Pâque chrétienne assume la religion cosmique et la religion hébraïque.

Il continue en effet : « Toutes ces choses trouvent leur accomplissement dans la fête du salut. C'était lui, le Christ, qui était l'Agneau dont le corps était étendu. Mais c'était lui aussi, le soleil de justice, quand le printemps divin et le changement salutaire a fait passer la vie des hommes du mal au bien. Les esprits qui égarent les peuples ont cessé d'agir avec les maux de l'hiver, et l'abondance des fruits nouveaux couronne l'Église des charismes de l'Esprit-Saint. Les champs que le Verbe a cultivés de la culture spirituelle portent les belles fleurs de la sainteté et, libérés du fléau des ténèbres, nous sommes rendus dignes de la lumière de la connaissance du jour du Seigneur » (697 B-C). On remarquera que, dans ce passage, Eusèbe reprend toutes les expressions dont il s'était servi dans sa description du printemps pour y montrer les figures de leur accomplissement dans le christianisme. Cette assomption de la religion cosmique, nous l'avons déjà dit, est pleinement légitime, puisque celle-ci représente bien la religion première, la révélation de Dieu à travers sa providence dans le monde de la nature.

La tradition ultérieure présente le même thème. Grégoire de Nazianze, dans son *Sermon sur la Pâque*, commente *Exode* XII : « Le mois auquel il est fait allusion est le premier ou mieux le principe des mois, soit que dès l'origine il l'ait été chez les Hébreux, soit qu'il le soit devenu plus tard et qu'il ait reçu du mystère chrétien d'être le premier » (XXXVI, 642 C). Nous retrouvons l'hésitation d'Hippolyte. Quant à la description du printemps, elle ne se trouve pas dans le *Sermon sur la Pâque*, mais dans celui *sur l'Octave de Pâque*. Grégoire de Nazianze la reprend beaucoup plus longuement qu'aucun des auteurs que nous avons cités jusqu'ici. Et l'influence des descriptions littéraires est encore plus sensible que chez eux[1].

Citons-en le début : « Tout concourt à la beauté et à la joie de la fête. La reine des saisons fête la reine des jours et lui offre tout ce qu'elle a de plus beau et de plus suave. Le ciel est plus transparent, le soleil plus haut et plus lumineux, le cours de la lune est plus brillant et le chœur des astres plus pur. Les sources courent plus limpides, les fleuves plus abondants, délivrés de leurs entraves de glace. Les prés sont parfumés, la végétation foisonne, les agneaux bondissent dans les herbages verts. Le navire sort du port, toutes voiles déployées, et les dauphins l'accompagnent en bondissant et en soufflant joyeusement. Le pâtre et les bouviers accordent leur syrinx et sifflent quelque mélodie » (XXXVI, 620 A). On remarquera que si le développement est plus brillant, les thèmes restent les mêmes : le soleil, la lune et les astres ; le marin et le laboureur. Il s'agit d'une description dont le canon

1. Sur l'*ecphrasis* chez les Pères de l'Église, voir L. MÉRIDIER, *L'influence de la Seconde Sophistique sur l'œuvre de saint Grégoire de Nysse*, p. 139 et suiv.

était fixé par la rhétorique et sur laquelle chacun brode seulement quelques variations.

Grégoire de Nazianze toutefois ne montre pas dans le printemps une figure de la résurrection, comme le faisait Eusèbe. C'est la tradition de celui-ci que nous retrouvons chez Cyrille d'Alexandrie. Nous possédons de lui trente homélies pascales (*P. G.*, LXXVII, 391-970). A plusieurs reprises la symbolique du printemps y apparaît. Ainsi dans la *Seconde Homélie* : « Les menaces de l'hiver ont cessé, les vents du printemps soufflent, les prés sont couverts de fleurs, les arbres produisent leurs fruits. Ce n'est pas sans raison que la Loi nous a prescrit d'observer les mois des prémices. Il fallait que la nature humaine rivalisât avec les campagnes verdoyantes et qu'on la vît, pour ainsi dire, parée des fleurs de la piété » (LXXVII, 429 D). Et Cyrille poursuit tout un parallèle entre l'hiver et le péché, les vents printaniers et l'Esprit-Saint, le parfum des fleurs et celui des vertus.

Ailleurs, après une nouvelle description du printemps, Cyrille continue : « Mais ce qui est plus remarquable que tout cela c'est qu'avec les herbes et les plantes a revécu la nature qui domine sur tout ce qui est sur la terre. Je veux dire l'homme. En effet la saison du printemps nous amène la résurrection du Sauveur, par laquelle tous ont été réformés dans la nouveauté de la vie, ayant échappé à la corruption étrangère de la mort. Il aurait été réellement inconcevable que les espèces végétales retrouvent leur première apparence, par la force du Dieu qui vivifie tout, et que restât inanimé, sans aucun secours d'En-Haut, celui à cause de qui la création végétale a été inventée » (LXXVII, 581 B-C. Voir aussi 752 A-D.)

Jusqu'à présent, nous sommes restés dans le domaine grec. Mais on trouve des développements analogues dans la prédication pascale de l'Occident. Je

citerai seulement le début de la première *Homélie pascale* de Gaudence de Brescia : « Le Seigneur Jésus a établi que la bienheureuse fête de Pâque soit célébrée en un temps convenable, après le brouillard de l'automne, après la tristesse de l'hiver, avant la chaleur de l'été. Il fallait en effet que le Christ, soleil de justice, dissipe l'obscurité du Judaïsme et la glace du paganisme avant l'ardeur du Jugement futur, par la paisible lumière de sa Résurrection, et ramenât à l'état de leur paisible origine toutes les choses qui avaient été couvertes d'obscurité par le prince des ténèbres » (*P. L.*, xx, 844-845).

Et Gaudence continue en des termes qui nous rattachent directement à la tradition commune : « C'est en effet au printemps que Dieu a créé le monde. En effet, c'est au mois de mars que Dieu a dit à Moïse : Ce mois sera pour vous le premier des mois de l'année. Or le Dieu véridique n'aurait pas appelé ce mois premier, s'il ne l'avait été en fait, comme il n'aurait pas appelé le sabbat septième jour, si le dimanche n'avait été le premier. C'est pourquoi le Fils de Dieu relève le monde déchu par sa propre résurrection, au temps même où il l'avait d'abord créé du néant, afin que toutes choses soient réformées en lui[1] » (845). Gaudence dégage la signification la plus profonde de notre symbole : il marque que c'est le Verbe créateur, par qui tout a été fait, qui est aussi celui qui vient tout refaire à la fin des temps.



A l'indication du premier mois de l'année, l'*Exode* ajoute d'autres indications chronologiques : l'agneau sera pris le dixième jour du mois et immolé le quator-

1. Voir aussi Grégoire d'Elvire, *Tractatus*, éd. Batiffol, p. 100, 15 sqq.

zième. Il faut ajouter que ce quatorze nizan est le jour de l'équinoxe du printemps et de la pleine lune. Et enfin que c'est vers le soir que l'agneau est immolé. Nous avons là autant de traits commentés par nos exégètes. Pour ce qui est du dixième et du quatorzième jour, nous rencontrons deux traditions différentes. La première apparaît dans l'*Homélie pascale* d'Hippolyte : « Il est pris le dixième jour du mois ; et cela aussi est chargé de signification. La Loi en effet est séparée de l'Évangile. Or la somme de l'enseignement de la Loi est le Décalogue. C'est après les dix commandements de la Loi que vient l'Agneau mystique, qui descend du ciel. Il est conservé un intervalle de quelques jours : l'Écriture figure par cet intervalle le temps qui précède la Passion, quand le Seigneur après avoir été pris, fut gardé chez le grand-prêtre » (20-21 ; NAUTIN, 151).

Nous avons là une interprétation de type matthéen, c'est-à-dire où les figures de l'Ancien Testament se rapportent aux détails chronologiques de la vie du Christ : les dix jours figurent l'Ancien Testament ; les cinq jours l'espace qui sépare l'arrestation du Christ de son immolation. Nous ne retrouverons pas par la suite cette exégèse[1]. Le seul trait qui reparaît est celui des dix jours comme figure de l'Ancien Testament. Et il est notable que nous le retrouvions dans la tradition occidentale, chez Gaudence de Brescia : « L'élection de l'agneau le dixième jour et son immolation le quatorzième signifient que le peuple juif devait crucifier le Fils de Dieu, après qu'il eût été reçu dans le Décalogue de la Loi et qu'il fût né quatorze

1. Elle apparaît peut-être déjà dans le Nouveau Testament. L'Évangile de Jean, en effet, où les nombres sont souvent symboliques, observe que l'entrée de Jésus à Jérusalem avant la Passion eut lieu le 10e jour de Nizan (*Joh.*, XII, 1).

générations, après la captivité de Babylone » (*P. L.*, xx, 863 A).

Mais à côté de ce type d'interprétation, nous en rencontrons un autre qui voit dans l'élection au dixième jour la préexistence de l'agneau dans la pensée divine, et, dans son immolation au quatorzième, l'accomplissement de son sacrifice à la fin des temps. Ce thème apparaît chez Cyrille d'Alexandrie. Le *De Adoratione* l'indique : « Il est pris le dixième jour et immolé le quatorzième au soir pour montrer que le mystère du Christ n'est pas nouveau, ni connu pour la première fois, lorsqu'il a plu aux Juifs de le tourner en dérision. La connaissance en est bien antérieure à la Passion, les saints l'ont proclamé à l'avance, la Loi l'a annoncé, et la Sainte Écriture nous a préfiguré le mystère qui est en Lui « (*P. G.*, LXVIII, 1068 B-D). L'antériorité de l'élection sur l'immolation marque donc que la connaissance du mystère précède sa réalisation. Toutefois il n'est pas insisté sur le nombre même des jours.

C'est au contraire ce que nous trouvons dans les *Glaphyres* du même auteur : Cyrille rapproche de notre texte la parabole des ouvriers de la dernière heure et continue : « Tu vois, de la manière la plus évidente, que notre monde est divisé en cinq époques ». Les quatre premières sont inaugurées par Adam, Noé, Abraham et Moïse : « Vers la onzième heure, c'est-à-dire à la cinquième époque, le jour baissant déjà et le monde présent déclinant vers sa fin, le Christ a embauché les nations qui jusque-là n'avaient pas été appelées à la connaissance de la vérité. Ainsi l'agneau est pris dans le premier des cinq jours, qui est la figure du commencement du temps, et, conservé jusqu'au dernier, il est immolé vers le soir : tu comprendras par là que le mystère du Christ n'est pas récent ni imprévu, mais qu'il avait été réservé dans la pres-

cience du Père depuis la création du monde » (LXIX, 424 A-B).

Nous nous trouvons en présence de thèmes que nous connaissions par ailleurs : la parabole des années interprétée des cinq âges du monde, la préexistence du mystère montrant que le Christ n'est pas nouveau. Et l'origine de ces conceptions nous est bien connue : elles viennent d'Origène, dont Cyrille dépend en beaucoup de choses. L'originalité de notre auteur est d'avoir cherché, dans les cinq jours qui séparent l'élection de l'immolation, un symbole de ces cinq âges. Or il est remarquable que nous retrouvons le même thème dans des *Homélies pascales* du Pseudo-Chrysostome qui sont issues du même milieu que les écrits de Cyrille d'Alexandrie : « Dès le commencement le sacrifice du Christ était préfiguré dans les souffrances des justes — à partir d'Abel — et le Christ souffrait en tous. Mais il n'a été accompli que lorsque le divin agneau est venu lui-même et a souffert par lui-même. L'agneau, choisi le dixième jour pour être immolé, et immolé le quatorzième au soir, figure que le dessein de la Passion existait dès l'origine, mais n'a été réalisé qu'à la fin » (*P. G.*, LIX, 735).

Nous avons le thème général, mais l'allusion précise aux cinq jours se trouve dans un autre passage : « Cet espace de cinq jours figure le temps total du monde, divisé en cinq périodes, d'Adam à Noé, de Noé à Abraham, d'Abraham à Moïse, de Moïse à la venue du Christ, et de la venue du Christ à maintenant. Pendant tout ce temps le salut par la sainte victime a été présenté aux hommes, mais la victime n'était pas immolée. C'est dans la cinquième époque de l'histoire que la vraie Pâque est immolée et que le premier homme, sauvé par elle, est sorti à la lumière de l'éternité » (*P. G.*, LIX, 724). L'identité est parfaite entre nos Homélies et saint Cyrille. Nous sommes dans le même

milieu théologique. D'ailleurs la conception de la venue du Christ au cinquième âge du monde se retrouve ailleurs en ce début du ve siècle. En particulier Augustin en fait grand usage dans le *De catechizandis rudibus*. Ceci rentrait donc dans la catéchèse commune. L'originalité de nos écrits est l'application qui en est faite à l'agneau pascal[1].

Mais si le symbolisme des cinq âges apparaît bien comme secondaire, en est-il de même du symbolisme de la distinction de l'élection et de l'immolation comme figure de la préexistence éternelle du sacrifice du Christ dans la pensée divine, et de sa réalisation à la fin des temps. Il n'est pas impossible que ce symbolisme remonte au Nouveau Testament lui-même. La *Ire Épître de Pierre* comporte toute une interprétation figurée de notre chapitre : la tenue de voyageur, la sortie d'Égypte y sont interprétées de la conversion chrétienne (*I Petr.*, I, 13, 18). Or nous lisons ceci : « Vous avez été affranchis par un sang précieux, celui de l'agneau sans défaut (ἀμώμος) et sans tache, le sang du Christ, qui a été désigné dès avant la création du monde et manifesté dans les derniers temps à cause de vous » (I, 20).

Il est clair que nous avons ici la source des développements de nos Homélies. La question qui se pose est de savoir si, dans le texte de la *I Petri*, l'opposition du dessein préexistant et de la manifestation eschatologique est un commentaire symbolique de l'élection de l'agneau au dixième jour et de son immolation au quartorzième. Or il faut reconnaître que notre texte est un commentaire très proche du chapitre XII de l'*Exode*. Le mot ἀμώμος, sans tache, appliqué par l'Épître à l'Agneau, traduit très exactement le mot

1. Voir aussi *La contemplation détaillée de la Pâque*, dans les *Spuria* de Saint Cyrille (*P. G.*, LXXVII, 1204 A-D.)

hébreu que les LXX ont rendu par τέλειος, parfait (XII, 5). Le mot ἄμωμος se trouve d'ailleurs pour l'agneau pascal dans *Lev.*, XXII, 17. L'Épître a évité ici τέλειος, à cause des τέλειοι du verset 13 [1]. Dans ces conditions il est très possible que l'Épître nous donne une première exégèse du dixième et du quatorzième jour, et que l'interprétation de Cyrille soit ainsi le développement d'une exégèse chrétienne primitive.

Nous avons laissé de côté une indication chronologique précise quant à l'immolation de l'agneau. Elle a lieu vers le soir. Nous retrouvons nos deux lignes d'interprétation, matthéenne et alexandrine. La première voit ici une annonce du fait que c'est le soir du vendredi saint que le Christ sera immolé. C'est l'interprétation que nous présente Hippolyte : « L'agneau est immolé le soir : c'est en effet au coucher du soleil que l'Agneau sacré est mis à mort » (23 ; NAUTIN, 151). Telle est aussi l'exégèse de Théodoret : « L'agneau est immolé le soir : c'est en effet vers le soir que le Christ a été livré aux Juifs » (*P. G.*, LXXX, 252 B). Hippolyte évoquait le soir du vendredi saint. C'est au contraire celui du jeudi auquel pense Théodoret. Grégoire de Nazianze le suit en cela, tout en joignant à cette interprétation historique une interprétation eschatologique : « L'agneau est immolé le soir, car la Passion du Christ a lieu à la fin des temps. Ce peut être aussi une allusion à l'heure de l'institution de l'Eucharistie » (XXXVI, 644 C).

La même conception se retrouve chez Gaudence de Brescia, avec ce détail nouveau que l'allusion à l'immolation vers le soir est mise en rapport avec l'obscurcissement du soleil, l'*occasus solis*, du soir de la Passion. C'est lui que préfigure le soir de l'immolation de l'agneau pascal : « Il est immolé le soir, soit de ce monde

1. Voir E.-G. SELWYN, *The first Episthe of saint Peter*, p. 145-146.

puisqu'il a souffert dans les derniers temps du siècle, soit du coucher du soleil, puisque le soleil s'obscurcit lors de la crucifixion du Christ » (*P. L.*, XX, 863 B). Mais nous remarquons qu'à côté de l'interprétation matthéenne, nous en voyons apparaître une autre.

Celle-ci voit dans le soir les derniers temps du monde. C'est celle à laquelle fait sans doute allusion la *Première Épître de Pierre* parlant de l'Agneau manifesté « dans les derniers temps » (I, 22). Nous l'avons vue chez Irénée. (*Adv. haer.*, IV, 10 ; *P. G.*, VII, 1000 B). On la retrouve chez Origène : « Puisque la Loi pascale prescrit que l'agneau soit mangé le soir, le Seigneur a souffert au soir du monde, pour que tu manges toujours la chair du Verbe, toi, qui es toujours le soir, jusqu'à ce que vienne le matin » *(Ho. Gen.*, x,3 *)*. Elle était, chez Grégoire de Nazianze et chez Gaudence de Brescia, en concurrence avec l'interprétation matthéenne. Cyrille d'Alexandrie la présente aussi : « Il est égorgé vers le soir, car c'est dans les derniers temps du monde et quand il allait vers son couchant que la mort du Christ a été accomplie » (LXVIII, 1068 D). Et les Homélies du Pseudo-Chrysostome sont dans le même sens : « Le fait que ce n'est pas le soir, mais vers le soir que la victime est immolée, montre que ce n'est pas à la fin même du temps présent, mais vers cette fin que le Christ devait souffrir » (*P. G.*, LIX, 724)[1].



Le quatorzième jour du mois de Nizan, où était célébrée la Pâque, présente cette caractéristique d'être le jour de l'équinoxe du printemps, celui de

1. Saint Cyprien unit les deux interprétations en voyant dans la mort même du Christ le soir une figure « du soir du monde » (*Epist.*, LXIII, 16 ; *CSEL* 714).

la pleine lune. Et dès lors la lumière lunaire succédant à la lumière solaire fait que ce jour et cette nuit sont sans ténèbres. Ce trait a été lui aussi l'objet d'une interprétation symbolique, et peut-être la plus riche de celles que nous étudions [1]. Il est remarquable que, comme pour le printemps, les chrétiens aient été précédés par les Juifs. Nous trouvons en effet déjà chez Philon une interprétation symbolique de l'équinoxe pascale : « Le commencement de la fête est à la moitié du mois, le quatorzième jour, quand la lune est dans son plein, pour montrer qu'il n'y a pas de ténèbres en ce jour, mais qu'il est plein de lumière, le soleil brillant de l'aurore au soir, et la lune du soir à l'aurore » (*De spec. leg.*, 150).

Cette interprétation est reprise et développée par les auteurs chrétiens. Nous la rencontrons d'abord chez Eusèbe qui observe qu'au temps pascal, « la lune, en son plein éclat, transforme en un jour lumineux le cours de la nuit » (*P. G.*, XXIII, 696 D). Mais il ne donne aucun symbolisme. C'est avec Grégoire de Nysse que nous retrouvons l'interprétation philonienne appliquée au christianisme. Dans son premier *Sermon sur la Résurrection*, celui-ci se propose de réfuter les critiques que les Juifs faisaient aux chrétiens, en leur reprochant de ne pas célébrer la Pâque le 14 Nizan. Nous savons en effet qu'après le Concile de Nicée, l'usage de célébrer la fête le dimanche après le 14 Nizan s'était généralisé. Grégoire répond que ce n'est pas la pratique littérale qui importe : La loi est abolie. Mais ce qui compte est la signification spirituelle.

Ceci l'amène à exposer le sens spirituel de l'équi-

1. Voir H. RAHNER, *Mysterium lunæ*, Zeitsch. Kath. Theol., 1939, 311-349, 428-442 ; 1940, 61-80, 121-131.

noxe : « Celui qui, à travers toute la semaine de sa vie, se garde sans mélange du vice, se sépare de toute ténèbre. Or c'est ce que signifie le quatorzième jour du cycle lunaire. C'est le jour où la lune est dans son plein. Elle ne permet pas à ce moment que ni le soir, ni le matin il fasse totalement nuit. En effet, avant que les rayons du soleil couchant disparaissent, la lune se lève à l'autre extrémité du ciel et éclaire la terre de sa lumière. C'est là un enseignement de pratiquer toute la semaine de la vie, l'unique Pâque, en rendant ce temps lumineux » (XLVI, 628 C-D). Du fait du déplacement de la date de Pâque, la nuit lumineuse ne correspond plus au jour de la célébration. Mais Grégoire interprète, à la suite d'Origène, les rites de la Loi comme figurant l'existence chrétienne entière. C'est elle qui est ce jour sans ténèbre que figurait l'équinoxe pascale du judaïsme.

Grégoire est revenu sur ce sujet dans sa *lettre IV*. Il s'agit d'un parallèle entre Noël et Pâque. Noël, au solstice d'hiver, c'est le moment où la lumière commence à l'emporter sur les ténèbres : ce qui symbolise l'apparition du Soleil de justice. Pâque, au contraire, à l'équinoxe du printemps, signifie le triomphe du Christ par sa résurrection : « Le bien n'a plus à lutter à armes égales contre une armée hostile, mais la vie lumineuse triomphe, ayant dissipé les ténèbres de l'idolâtrie dans l'abondance de sa lumière. C'est pourquoi le cours de la lune, le quatorzième jour, la montre faisant face aux rayons du soleil. Ayant accueilli le soleil à son coucher, elle-même ne se couche pas avant d'avoir mêlé ses propres rayons aux rayons du soleil, en sorte qu'une seule lumière subsiste sans discontinuité, à travers tout le cycle diurne et nocturne, sans intervalle d'obscurité. Que toute ta vie soit donc une seule fête et un grand jour, pur de toutes ténèbres » (XLVI, 1028 C-D).

On sent, à l'arrière-plan de ce texte, l'incorporation au mystère chrétien de toute une mythologie solaire. Le conflit de la lumière et des ténèbres est celui qu'exprime le mythe d'Ormuzd et d'Ahriman, d'Apollon et de Poséidon. Mais le Christ est le soleil de la nouvelle création. Il s'est levé au temps de l'Incarnation : son nom est Orient. Il a affronté la puissance des ténèbres. Et au jour de sa Résurrection, il dissipe entièrement les ténèbres de la mort et du péché. Ainsi le christianisme dégage les symbolismes cosmiques des mythes païens où ils s'étaient pervertis, et les incorpore comme des figures du mystère de vérité. Ceci nous situe bien au quatrième siècle, au déclin du paganisme, quand le christianisme se revêt de ses dépouilles.

Le même symbolisme reparaît dans les *Homélies* pseudo-chrysostomiennes : « Le cinquième jour venu, celui qui est sauvé jouit d'une lumière perpétuelle, la lune brillant pendant toute la nuit et le soleil lui succédant : cela se produit en effet le quinzième jour, qui est celui de la pleine lune. Le quatorzième jour est donc à entendre symboliquement » (LIX, 724). Il faut noter toutefois que ce symbolisme ne correspondait plus à ce qu'était la nuit pascale, dès lors qu'elle n'était plus célébrée le 14 Nizan. Ainsi voyons-nous au IVe siècle un autre symbolisme lui succéder. La nuit lumineuse, figure de la disparition des ténèbres par la résurrection du Christ, n'est plus symbolisée par l'éclat de la lune succédant à celui du soleil, mais par l'éclat des cierges de la veillée pascale, qui éclairent toute la nuit et en font un jour lumineux.

Ceci apparaît dans les sermons du IVe siècle. Ainsi Grégoire de Nysse : « Puisque cette nuit lumineuse, qui mêle l'éclat des cierges aux rayons du soleil levant, devient un seul jour continu, qui n'est pas interrompu par l'interposition des ténèbres, compre-

nons, frères, qu'elle accomplit la prophétie qui dit : C'est le jour que le Seigneur a fait » (XLVI, 681 C). C'est la lumière des cierges qui permet dès lors de voir, dans la nuit pascale, la nuit illuminée comme un jour du *Psaume CXXXVIII* : « Que Dieu vous montre bientôt cette nuit, cette ténèbre lumineuse, dont il est écrit : La nuit sera lumineuse comme le jour » (XXXIII, 357 A). Et saint Ambroise fait écho à saint Cyrille dans l'*Exultet* : « Hæc nox est de qua dictum est : Et nox sicut dies illuminabitur »[1].

Ce symbolisme de la pleine lune n'est pas toutefois le seul. Nous en rencontrons un autre tout différent chez Cyrille d'Alexandrie, qui voit dans la lune le symbole des forces du mal, commençant à décroître à partir de la résurrection. L'opposition n'est plus celle de la lumière et des ténèbres, mais celle du soleil et de la lune. Commentant, dans les *Glaphyres*, *Exode*, XII, Cyrille écrit : « Admire encore un autre mystère de ce passage. L'agneau est immolé le 14e jour du mois, lorsque l'orbe de la lune est en son plein et illumine la terre d'une lumière bâtarde, qui commence à décroître peu à peu, forcée de renoncer à son honneur ».

Quel est le sens de ce symbolisme : « Comprends par là, te laissant guider par ce qui t'est proposé, comme par une image et une ombre, vers l'intelligence des réalités, que le prince de la nuit était exalté dans tout l'univers. Ce prince est le diable, qui est désigné symboliquement par la lune. En effet la lune est préposée à la nuit. Ce prince, en mettant dans le cœur des hommes égarés, comme une lumière bâtarde, la sagesse du monde, s'arrogeait une gloire totale. Or le Christ, le vrai Agneau qui enlève les péchés du monde, est mort pour nous, et il a anéanti la gloire du

1. Voir B. CAPELLE, *L'Exultet pascal œuvre de saint Ambroise*, Misc. Mercati, I, p. 226 sqq.

diable. Celle-ci en effet doit diminuer et disparaître peu à peu, la foule des nations se hâtant de monter vers la paix et l'amour de Dieu, en se convertissant à lui par la foi » (LXX, 424 C-D).

Ce thème est repris par Cyrille dans ses *Homélies pascales* : « La justice se lèvera au jour de celui-ci, jusqu'à ce que la lune soit abolie. Pour que la justice se lève, il est nécessaire que la lune soit abolie, c'est-à-dire le diable, prince de la nuit et des ténèbres, qui est appelé ici symboliquement lune » (LXXVII, 408 C). Cette interprétation se rattache à toute une conception mythologique, selon laquelle la lune, Hécate, est la reine des ténèbres et du monde des morts [1]. On sait que, pour les anciens, la lune est le séjour des morts [2]. La résurrection du Christ détruit la puissance de la mort. C'est pourquoi la phase décroissante de la lune qui suit le 14 nizan, apparaît comme le symbole de la victoire du Christ qui fait reculer la puissance de la mort. Nous voyons à nouveau comment la symbolique liturgique reprend et transpose les thèmes mythologiques.

On retrouve un thème analogue chez saint Augustin. Traitant du symbolisme pascal dans sa *Lettre à Januarius*, il écrit : « On trouve également ici un autre mystère (sacramentum). Ne t'inquiète pas si tu le trouves plus obscur, parce que tu es moins initié à ces choses » (*P. L.*, XXXIII, 207 A). Augustin remarque alors que la lune n'augmente qu'en s'éloignant du soleil, et diminue en s'en rapprochant. Elle représente le monde illusoire du péché, selon l'Écriture qui dit que « le sot est changeant comme la lune » (*Eccli.*, XXVII, 11) : « Qui est ce sot qui change comme la lune, sinon Adam en qui tous ont péché. L'âme hu-

1. M. ELIADE, *Histoire des religions*, p. 164-165.
2. F. CUMONT, *Le symbolisme funéraire chez les romains*, p. 181 sqq.

maine en s'écartant du soleil de justice, c'est-à-dire de la contemplation intérieure de l'immuable vérité, a tourné vers l'extérieur toutes ses forces et s'est obscurcie de plus en plus. Mais quand elle commence à revenir à l'immuable sagesse, plus elle s'en approche, plus l'homme extérieur se dissout, tandis que l'intérieur se renouvelle de jour en jour » (XXXIII, 208 B). Ce n'est plus le prince des ténèbres, mais le monde de l'illusion que figure la lune. Mais la symbolique est la même. Sa phase décroissante signifie le recul du mal consécutif au lever du soleil de la résurrection.



Ainsi nous apparaît dans ses divers aspects la symbolique du temps de Pâques. On remarquera que dès maintenant ceci nous introduit à ce qui constitue l'intérêt propre de la symbolique de l'année liturgique. D'une part c'est le temps qui est symbolique. Le contenu du mystère est le même que celui du baptême. Mais ce qui est caractéristique est le moment de l'année. C'est donc l'interprétation du cycle temporal comme figure des événements chrétiens qui est l'essentiel. Or ce cycle temporal est proprement celui de la vie cosmique. Par suite, au delà des figures de la religion biblique, ce sont les réalités naturelles qui sont symboliques. Ce sont ces réalités qui constituent les hiérophanies, les signes visibles à travers lesquels le Dieu vivant se révèle dans la religion naturelle. Car « si Dieu a laissé les nations suivre leurs voies, il ne s'est pas laissé sans témoins auprès d'elles, leur donnant les pluies et les saisons fécondes, et remplissant leurs cœurs de nourriture et de joie » (*Act.*, XIV, 16). Cette révélation est partout pervertie par les paganismes, « qui ont échangé la majesté du Dieu incorrup-

tible pour des images représentant l'homme corruptible » (*Rom.*, I, 23) et qui ont adoré les signes au lieu d'adorer le Signifié. Mais le culte chrétien reprend cette religion cosmique, la purifie de ses déviations, et en fait le signe et la préfiguration du mystère chrétien qui l'accomplit[1].

1. Voir J. DANIÉLOU, *The problem of symbolism*, Thought, 1950 p. 423 et suiv.

CHAPITRE XVIII

L'ASCENSION

Nous avons eu l'occasion de remarquer plusieurs fois, à propos des sacrements, que leur symbolique se rattachait à des thèmes bibliques divers. Ainsi, dans le baptême, les vêtements blancs nous renvoyaient à la théologie adamique, la sphragis à celle de l'alliance, l'onction d'huile à celle du roi messianique. L'unique mystère baptismal, réfracté ainsi dans ces divers milieux, laissait se déployer à nos yeux la richesse variée de ses significations. Il y a quelque chose d'analogue dans le cycle liturgique pascal que nous étudions en ce moment. Il présente une diversité d'aspects théologiques se rattachant aux divers lieux de l'Ancien Testament à travers lesquels l'unique mystère pascal était contemplé.

Ainsi il apparaît comme mystère du Christ mort et ressuscité quand il est envisagé dans la perspective de l'Exode. Le thème essentiel est celui du passage de la vie ancienne à la vie nouvelle, que figurait la sortie d'Égypte. En tant que création nouvelle, il est considéré comme l'anniversaire de la création première et la préfiguration de la création nouvelle. Nous verrons que la Pentecôte à son tour a d'abord été le mystère pascal tout entier envisagé dans une perspec-

tive biblique particulière. Or ceci est vrai aussi de l'Ascension. En tant que fête d'idées, elle exprime le mystère pascal dans une certaine perspective qui est la perspective messianique. Elle est la fête de l'instauration royale du Messie, telle que la préfigurait la liturgie des Psaumes [1]. C'est le Psautier qui est le principal lieu biblique de l'Ascension [2].

Cette relation porte principalement sur trois Psaumes que nous étudierons successivement. Justin écrit dans l'*Apologie* : « Voyez qu'il devait remonter au ciel selon les prophéties. Il a été dit : Levez les portes des cieux, qu'elles s'ouvrent et le roi de gloire entrera » (LI, 6-7). Ceci est une citation du psaume XXIII, 17. Le plus ancien témoignage que nous possédions de l'application de ce psaume à l'Ascension se trouve dans l'*Apocalypse de Pierre* : « Les anges se pressaient entre eux, afin que fût accomplie la parole de l'Écriture : Ouvrez vos portes, ô princes » *(Rev. Or. chrét.*, 1910, p. 317). Ici les princes sont considérés comme les anges, gardiens de la sphère céleste dans laquelle le Verbe de Dieu introduit à l'Ascension l'humanité qu'il s'est unie.

L'application de ces versets à l'Ascension a été très tôt combinée avec un thème théologique qui apparaît à date ancienne, celui du Christ descendant dans le monde à l'insu des puissances angéliques des cieux intermédiaires, qui sont dans la stupeur quand elles le voient remonter dans sa gloire, lors de son ascension [3]. Ce thème apparaît d'abord dans l'*Ascension d'Isaïe* : « Quand le Verbe descendit dans le troisième ciel et qu'il se transforma selon la forme des anges

1. Voir B. FISCHER, *Die Psalmenfroemmigkeit der Maertyrerkirche*, 1949.

2. Nous avons vu qu'il y avait aussi une relation à l'Ascension d'Élie, qui nous introduit dans un autre ordre d'idées. Voir *supra*, p. 147.

3. Voir aussi CYPRIEN, *Testimonia*, II, 29 ; ATHANASE, *Ad Marc.*, 8, 23, 26.

qui étaient dans le troisième ciel, ceux qui gardent la porte du ciel demandèrent le mot de passe et le Seigneur le donna, pour ne pas être reconnu ; et lorsqu'ils le virent, ils ne le louèrent pas, car son aspect était comme leur aspect » (x, 24-26). Quand, au retour, le Christ « monta dans le troisième ciel, il ne se transforma pas, mais tous les anges qui sont à droite et à gauche, et le trône qui est au milieu d'eux l'adorèrent et le louèrent, et ils dirent : Comment Notre-Seigneur nous a-t-il été caché quand il est descendu et n'avons-nous pas compris ? » (xi, 25-26).

Le thème de l'Incarnation cachée aux anges se retrouve dans un extraordinaire passage de saint Ignace d'Antioche : « Le prince de ce monde a ignoré la virginité de Marie et son enfantement, de même que la mort du Seigneur, trois mystères retentissants accomplis dans le silence de Dieu » (*Eph.*, xix, 1). Cette ignorance des puissances, lors de l'Incarnation, et la manifestation qui leur est faite de la gloire de l'Homme-Dieu à l'Ascension, remonte à saint Paul : « Nous prêchons une sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée. Cette sagesse, les princes de ce siècle ne l'ont pas connue, car, s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire » (*I Cor.*, ii, 7-8). Et c'est « à la vue de l'Église que les principautés et les puissances dans les cieux connaissent la sagesse infiniment variée de Dieu » (*Eph.*, iii, 10). Or, ce thème du *descensus* caché et de l'*ascensus* manifesté aux anges, gardiens des portes du ciel, s'accordait admirablement avec l'application à l'Ascension du psaume XXIII.

Nous trouvons la fusion dans Justin : « Princes, levez vos portes ; levez-vous, portes éternelles, et le roi de gloire passera. Lorsque le Christ ressuscita d'entre les morts et monta au ciel, il fut ordonné aux princes établis par Dieu dans les cieux d'ouvrir les

portes des cieux, afin que celui qui est le roi de gloire entre et monte s'asseoir à la droite du Père, jusqu'à ce qu'il ait fait de ses ennemis l'escabeau de ses pieds. Mais lorsque les princes des cieux le virent sans beauté, honneur, ni gloire en son aspect, ils ne le reconnurent pas et ils dirent : Qui est ce roi de gloire ? » (xxxvi, 4-6). Nous voyons ici apparaître un élément nouveau. Lors de l'*ascensus*, les anges ne reconnaissent pas le Christ à cause de l'apparence humaine qu'il a revêtue. L'expression *sans beauté* est une allusion au verset 2 d'Isaïe, liii : « Il était sans beauté », qui est un des textes les plus fréquemment cités dans la communauté primitive[1].

Saint Irénée commente à son tour le psaume en ce sens, sans toutefois la dernière idée : « Qu'il dût être élevé au ciel, David le dit ailleurs : Levez, princes, vos portes ; levez-vous, portes éternelles, et le roi de gloire passera. Les portes éternelles sont le ciel. Comme le Verbe est descendu sans être visible aux créatures, il ne fut pas reconnu par elles dans sa descente. Rendu invisible par son Incarnation, il s'est élevé dans les cieux. En l'apercevant, les anges inférieurs crièrent à ceux qui sont au-dessus : Ouvrez vos portes, élevez-vous, portes éternelles, le roi de gloire fait son entrée. Et comme les anges d'En-Haut disaient dans leur étonnement : Qui est celui-ci ? ceux qui le voyaient l'acclamèrent à nouveau : C'est le Seigneur fort et puissant, c'est lui le roi de gloire » *(Dém.,* 84).

Le point de vue théologique d'Irénée modifie un peu celui de Justin. Avec Origène, nous retrouvons le thème de Justin : « Lorsqu'il s'avança, vainqueur, avec son corps ressuscité des morts, certaines puissances dirent : Qui est celui-ci, qui vient de Bosra avec

1. Cerfaux, *La première communauté chrétienne à Jérusalem, Eph. lov.* 1939, pp. 13 sqq.

ses vêtements teints en rouge ? (*Is.*, LXIII, 1). Mais ceux qui l'accompagnaient dirent aux préposés des portes des cieux : Ouvrez-vous, portes éternelles » (*Co. Jo.*, VI, 56 ; PREUSCHEN, 165). C'est encore une nuance différente qu'apporte saint Athanase : « Les anges du Seigneur qui le suivirent sur la terre, en le voyant monter, l'annoncent aux vertus célestes pour qu'elles ouvrent leurs portes. Les puissances sont dans la stupeur en le voyant dans la chair. C'est pourquoi elles s'écrient : Qui est celui-ci ? stupéfaites de cette étonnante économie. Et les anges, montant avec le Christ, leur répondent : Le Seigneur des vertus, c'est le roi de gloire, enseignant à ceux qui sont dans les cieux le grand mystère, à savoir que celui qui a vaincu les ennemis spirituels est le roi de gloire » (*Exp. Psalm. XXIII* ; *P. G.*, XXVII, 141 D). On sent l'influence d'Origène dans le thème des anges descendus avec Jésus et qui remontent avec lui[1].

Le thème est repris par Grégoire de Nysse, de façon différente, et dans un texte d'autant plus intéressant pour nous qu'il est au Bréviaire romain comme leçon du second nocturne du mercredi dans l'octave de l'Ascension : « David, étant sorti de lui-même, en sorte qu'il n'était plus alourdi par le poids du corps, et s'étant mêlé aux puissances hypercosmiques, nous décrit leurs paroles, tandis qu'accompagnant le Seigneur dans sa descente elles ordonnent aux anges, qui environnent la terre et à qui est confiée l'existence humaine, d'élever leurs portes » (*P. G.*, XLVI, 693). Mais les anges de la périgée ne reconnaissent pas le Seigneur, parce que « celui-ci, se proportionnant toujours à la capacité de celui qui le reçoit, comme il s'est fait homme avec les hommes, se fait ange avec les anges ». Ils disent donc : « Qui est ce roi

1. Jean DANIÉLOU, *Origène*, pp. 236-237.

de gloire ? » Nous retrouvons la conception de l'*Ascension d'Isaïe* sur le Christ revêtant les formes successives des natures angéliques qu'il traverse dans sa descente, approfondie par la conception origéniste du Verbe s'adaptant à la capacité de ceux qui le reçoivent.

Vient maintenant l'Ascension : « Cette fois-ci, à l'inverse, ce sont nos gardiens qui forment son cortège et qui ordonnent aux portes hypercosmiques de s'ouvrir pour qu'il soit à nouveau adoré en elles. Mais elles ne le reconnaissent pas, parce qu'il a revêtu la pauvre tunique de notre nature, parce que ses vêtements sont rougis au pressoir des maux humains. Et ce sont elles, cette fois, qui s'écrient : Quel est ce roi de gloire ? » (693 B-C). L'absence de beauté du Christ, résultant de sa nature humaine et de sa Passion qui l'empêche d'être reconnu des puissances célestes, lors de son Ascension, rappelle Justin et Origène (même citation d'*Is.*, LXIII, I).

Nous nous rappellerons enfin que le thème apparaît dans le *De Mysteriis*, de saint Ambroise : « Les anges eux aussi doutèrent, quand le Christ ressuscita, en voyant que sa chair montait au ciel. Ils disaient alors : Qui est ce roi de gloire ? Tandis que les uns disaient : Élevez les portes, princes, et le roi de gloire entrera, d'autres doutaient et disaient : Qui est celui-ci qui monte d'Edom (*Is.*, LXIII, I) » (*De Myst.*, 36 ; BOTTE, 119)[1].



Nous avons remarqué que, dans le passage du *Dialogue* de Justin (XXXVI, 4), à la citation du psaume

1. Voir *supra*, p. 269. Nous noterons qu'Ambroise, dans ce passage, montre dans le baptême une configuration à l'Ascension. On voit ici encore combien l'esprit sacramentaire et l'aspect festif coïncident.

XXIII venait s'ajouter une citation du psaume CIX : « Il fut ordonné aux princes d'ouvrir leurs portes afin que celui qui est le roi de gloire entre et monte s'asseoir à la droite de son Père, jusqu'à ce qu'il ait fait de ses ennemis l'escabeau de ses pieds. » On voit, dans un passage comme celui-ci, combien la théologie de la communauté primitive est pénétrée d'Ancien Testament. On peut dire que c'est avec des catégories de l'Ancien Testament que les premiers Pères ont pensé le fait du Christ[1]. Ceci est particulièrement remarquable dans le cas auquel nous arrivons et où ce psaume a fourni au dogme chrétien son expression définitive.

Le psaume CIX est en effet une source essentielle de la théologie de l'Ascension. Ici c'est le Nouveau Testament lui-même qui en fait le premier l'application. Il apparaît déjà incorporé, pour désigner l'Ascension, à la plus antique profession de foi chrétienne, le discours de Pierre le jour de la Pentecôte : « Comme David était prophète et savait que Dieu lui avait juré par serment de *faire asseoir* sur son trône un fils de son sang, voyant d'avance, il a parlé de la résurrection du Christ. C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité, nous en sommes tous témoins. Ayant donc été élevé par la droite de Dieu et ayant reçu du Père l'Esprit-Saint, il a répandu ce que vous voyez et entendez. Car David n'est pas monté aux cieux, mais il dit lui-même : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite jusqu'à ce que j'aie fait de vos ennemis un escabeau pour vos pieds » (*Act.*, II, 30-35).

Ce passage désigne clairement l'ascension du Christ

1. Pour Justin, le *kérygme* est essentiellement le témoignage rendu au Christ par l'Ancien Testament, « la signification christologique de l'Écriture » (H. Holstein, *La tradition des Apôtres chez saint Irénée*, Rech. Sc. relig., 1949, p. 248).

comme étant le mystère prédit par David dans le psaume CIX. On remarquera qu'ici il est question, comme dans tous nos textes, de l'Ascension au sens théologique, c'est-à-dire de l'exaltation de l'humanité du Christ dans la gloire du Père, qui suit aussitôt la Résurrection — et non de l'Ascension corporelle qui a lieu quarante jours plus tard[1]. C'est un trait de théologie archaïque. Il faut rapprocher de ce passage l'*Épître aux Éphésiens* : « Dieu a déployé sa force dans le Christ lorsqu'il l'a ressuscité des morts et l'a fait asseoir à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute principauté, de toute autorité et de tout ce qui se peut nommer. Il a tout mis sous ses pieds » (*Eph.*, I, 20-22). Il est certain que notre psaume est à l'arrière-plan de ce passage. Ceci apparaît d'abord à la *sessio a dextris*, qui lui est empruntée pour définir l'instauration de l'humanité du Christ dans la gloire trinitaire — et ensuite à l'expression : « Il a tout mis sous ses pieds », qui est une allusion au *scabellum pedum*.

L'expression de *sessio a dextris* pour exprimer l'exaltation de l'humanité du Christ à l'Ascension se retrouve ailleurs dans le Nouveau Testament (*Rom.*, VIII, 34)[2]. Elle a passé dans la catéchèse commune. Nous la trouvons à ce titre dans le *Symbole*, où elle exprime un mystère particulier, la κάθισις, non pas l'Ascension elle-même, mais l'état de l'humanité du Christ dans sa glorification auprès du Père dans le temps qui va de l'Ascension à la Parousie : *Ascendit ad cælos, sedet ad dexteram Patris, unde venturus est.* Nous voyons par cet exemple à quel point l'Ancien Testament et en particulier les psaumes ont servi à la communauté chrétienne pour constituer sa théologie.

1. Voir P. Benoit, *L'Ascension*, dans *Revue biblique*, 1949, pp. 162 sqq.
2. Je laisse de côté les passages où le psaume est cité comme preuve de la divinité du Christ sans référence à l'Ascension.

Nous ne nous étonnerons pas dès lors de voir partout dans les Pères notre psaume appliqué à l'Ascension. Saint Justin y revient ailleurs : « Dieu, le Père du monde, devait enlever le Christ au ciel, après sa Résurrection, et il doit l'y conserver jusqu'à ce qu'il ait frappé les démons, ses ennemis, jusqu'à ce que soit complet le nombre des prédestinés, à cause desquels il n'a pas encore livré l'univers aux flammes. Écoutez le prophète David prédire ces événements : Le Seigneur dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite jusqu'à ce que j'aie fait de vos ennemis l'escabeau de vos pieds » (*Apol.*, XLV, 1-3). On remarquera qu'ici la victoire sur les puissances désignées par le *scabellum pedum* est entendue de la Parousie, qui est le terme du mystère de la *sessio a dextris*, comme l'Ascension en est le commencement.

Or cette interprétation du psaume comme désignant l'ensemble des trois mystères se trouve déjà dans saint Paul. La *Première aux Corinthiens* entend le *scabellum pedum* au sens eschatologique : « Il faut que le Christ règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort. Car Dieu a tout mis sous ses pieds » (*I Cor.*, XV, 25-26). On voit bien ici comment le *scabellum pedum* est déjà une réalité actuelle, comme dans *Ephes.*, I, 22, et en même temps une réalité eschatologique. On remarquera d'ailleurs, comme l'a bien vu D. Mollat, que saint Paul, après avoir d'abord entendu la victoire du Christ sur ces puissances au sens eschatologique, a tendu, à l'époque des Épîtres de la captivité, à insister davantage sur son caractère déjà actuel, sur l'eschatologie réalisée [1].

Plus explicite encore que l'*Épître aux Corinthiens*

1. Donatien MOLLAT, *Jugement dans le Nouveau Testament*, dans *S. D. B.*, IV (1949), col. 1350-1354.

est l'*Épître aux Hébreux*, où nous rencontrons à nouveau un commentaire de nos versets. On sait que l'*Épître aux Hébreux* exprime la théologie de l'Ascension dans le cadre de l'entrée du grand-prêtre dans le Saint des saints après l'offrande du sacrifice expiatoire. C'est dans ce cadre qu'intervient notre psaume : « Le Christ au contraire, après avoir offert un seul sacrifice pour les péchés, s'est assis pour toujours à la droite de Dieu, attendant désormais que ses ennemis deviennent l'escabeau de ses pieds » (*Hébr.*, X, 12-13). C'est encore la même opposition entre la *sessio a dextris*, comme désignant la royauté actuelle du Christ, dont l'auteur de l'Épître souligne d'ailleurs le caractère définitif, et le *scabellum pedum* qui est encore attendu et qui correspond à la victoire ultime du Christ sur les puissances[1].

La tradition ultérieure continuera à voir dans notre psaume la prophétie du mystère propre de la *sessio a dextris*, qui suit l'Ascension. Ainsi Eusèbe de Césarée écrira : « Le trône désigne la dignité royale du Christ ; la *sessio*, la stabilité inébranlable de son établissement dans la royauté ; le *a dextris* désigne sa participation aux biens de la droite du Père. Le Fils en effet reçoit du Père tous les biens de la droite, bons et salutaires, pour les distribuer » (*Co. Ps.* ; *P. G.*, XXIII, 1341 B). De même, saint Athanase distingue les prophéties de l'Ascension proprement dite et celle de la *sessio* (κάθισις) qui est notre psaume. Tous ces témoignages nous montrent que le mystère de la *sessio*, qui fait partie du symbole, a puisé toute sa formulation dans le psaume CIX.

Ce n'est pas le seul aspect de la théologie de l'Ascension qui soit en rapport avec ce psaume. Si nous

1. Voir A.-M. VITTI, *L'Ascensione nella littera agli Ebrei*, S. Paolo, Rome, 1936, p. 156.

revenons au texte de Justin, nous constatons qu'il continue ainsi : « Le Seigneur fera sortir de Jérusalem le sceptre de votre force. Ces mots annoncent la parole puissante que, sortant de Jérusalem, les apôtres prêchèrent partout » (*Apol.*, XLV, 5). Ceci est une citation du verset suivant du psaume CIX, appliquée à la prédication de l'Évangile. La même interprétation se retrouve dans Eusèbe : « Je pense que le sceptre de la puissance dans ce passage désigne la prédication de l'Évangile. Cette parole, en effet, qu'annonce la puissance de notre Sauveur et l'économie de son œuvre, est un sceptre qui symbolise à la fois l'enseignement et le salut » (*P. G.*, XXIII, 1342 C).

Le point important est que, dans ces deux passages, le mystère de l'évangélisation est mis directement en rapport avec le mystère de l'Ascension[1]. Or, si nous relisons les *Actes*, nous rencontrons ceci : « Ayant été élevé par la droite de Dieu et ayant reçu l'Esprit-Saint, il a répandu ce que vous voyez et entendez » (*Act.*, II, 33). Si nous reprenons l'*Épître aux Éphésiens*, nous lisons : « Il a tout mis sous ses pieds et il l'a donné comme chef suprême à l'Église » (I, 22). Et plus loin : « Il est monté au-dessus de tous les cieux, afin de tout remplir. C'est lui qui a fait les uns apôtres, d'autres prophètes » (IV, 10-11). De même dans l'*Évangile selon saint Marc* : « Après leur avoir ainsi parlé, le Seigneur Jésus fut enlevé au ciel et s'assit à la droite de Dieu. Et eux s'en allèrent prêcher partout, le Seigneur travaillant avec eux et confirmant leur parole par les miracles qui l'accompagnaient » (XVI, 19).

Nous rencontrons ici une séquence semblable : ascension, session, mission. Or, il est remarquable que dans trois des passages que nous avons cités il soit fait allusion à notre psaume. Marc cite la *sessio a*

1. Voir Jean DANIÉLOU, *Le mystère de l'Avent*, pp. 160-176.

dextris, *Éphes.* le *scabellum pedum*, et les *Actes* l'un et l'autre. Nous pouvons dès lors nous demander si la seconde partie de ces passages, celle qui concerne la mission, n'est pas en rapport avec le verset suivant de notre psaume. M. le chanoine Cerfaux a montré que le passage de *Phil.*, II, 5-11, sur l'abaissement et l'exaltation du Christ, était construit d'après *Isaïe*, LIII [1]. Nous avons ici un fait analogue. Nous constatons qu'un *théologoumenon*, commun à plusieurs passages du Nouveau Testament, apparaît construit sur le psaume CIX, 1-2. Ainsi voyons-nous une fois de plus combien le Nouveau Testament s'est exprimé dans les cadres théologiques de l'Écriture ancienne.



Le troisième psaume de l'Ascension est le psaume LXVII. Ici encore c'est le Nouveau Testament qui l'applique à notre mystère dans un passage particulièrement significatif : « A chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ. C'est pourquoi il est dit : Il est monté dans les hauteurs, il a emmené les captifs, il a fait des largesses aux hommes. Or, que signifie : Il est monté, sinon qu'il était descendu d'abord dans les régions inférieures de la terre ? Celui qui est descendu est celui-là même qui est monté afin de tout remplir. C'est lui aussi qui a fait les uns apôtres, d'autres prophètes » (*Ephes.*, IV, 7-11). Nous retrouvons dans ce passage à la fois l'opposition du *descensus* et de l'*ascensus* telle que l'*Ascension d'Isaïe* nous l'a proposée. Et par ailleurs le lien de l'Ascension et de la Mission.

Un trait de la traduction du psaume par saint Paul

1. *L'hymne au Christ serviteur de Dieu*, dans *Miscellanea de Meyer*, I, pp. 176 sqq.

doit attirer notre attention, car il est important pour notre propos. Alors que le texte hébreu parle de dons « reçus » par Iahweh, Paul parle de dons « accordés » par le Christ. Il y a là une modification du texte qui est sûrement intentionnelle. Or, comme l'a bien vu Balthasar Fischer, elle est en rapport avec la « christologisation » du psaume[1]. Ce qui est dit de Iahweh par l'Ancien Testament est ici appliqué au Christ. Cette application est tout à fait légitime. Et le changement du texte marque bien le passage du Dieu de l'Ancien Testament à celui du Nouveau. Mais ce qui est intéressant pour nous, c'est que cela souligne le caractère christologique de l'interprétation des psaumes par l'Église primitive. Ce que saint Paul y voit, ce n'est pas l'expression de la transcendance de Dieu, qui en est le sens littéral, c'est celle de la miséricorde du Christ, qui en est le sens typologique. Or c'est ce sens prophétique qui l'intéresse seul[2].

L'interprétation paulinienne du psaume se retrouve dans la tradition. Justin l'applique à l'Ascension *(Dial.*, XXXIX, 1 et LXXXVII, 6). Saint Irénée écrit : « Et, ressuscité des morts, il devait monter au ciel, comme le dit David : Le char de Dieu, ce sont des milliers et des milliers d'anges ; le Seigneur est parmi eux, au Sinaï, dans le sanctuaire. Il monte sur les hauteurs, emmenant la foule des captifs ; il a donné des présents aux hommes. Le prophète appelle captivité l'abolition de la puissance des anges rebelles. Et il a marqué le lieu d'où il devait s'élever de la terre au ciel, car le Seigneur, dit-il, est monté de Sion, c'est-à-dire de la montagne qui est en face de Jérusalem

1. *Die Psalmenfroemmigkeit der Maertyrerkirche*, p. 15.

2. B. Fischer montre que d'autres modifications des psaumes procèdent de cette intention : ainsi l'adjonction : *a ligno* au verset 10 du psaume XCV : *Dominus regnavit*, dont l'intention christologique et staurocentrique est évidente.

et qu'on appelle le mont des Oliviers. Après être ressuscité des morts, il rassemble ses disciples, et c'est devant leurs yeux qu'eut lieu son ascension, et ils virent les cieux s'ouvrir pour le recevoir » (*Dém.*, 83 ; *P. O.*, XII, 793).

Origène, rapprochant le même verset de *Mth.*, XII, 29, y voit la prophétie de la participation des justes à la résurrection et à l'ascension : « Il a commencé par lier le démon sur la croix et, étant entré dans sa maison, c'est-à-dire dans l'enfer, et s'étant élevé de là dans les hauteurs, il a emmené les captifs, c'est-à-dire ceux qui sont ressuscités et entrés avec lui dans la Jérusalem céleste » (*Co. Ro.*, V, 10 ; *P. G.*, XIV, 1052 A).

Mais ces versets n'étaient pas les seuls à s'appliquer à l'Ascension dans notre psaume. Le verset 34 parle de Iahweh « qui monte sur le ciel du ciel à l'Orient ». Ce verset a une grande importance pour l'histoire liturgique. Il affirmait, en effet, que l'Ascension du Christ avait eu lieu à l'Orient. Or c'est lui que le *Didascalie des apôtres* (II, 57, 5) cite pour fonder l'usage de la prière à l'Orient[1]. Les anges de l'Ascension avaient annoncé en effet que « le Christ reviendrait comme il était monté au ciel » (*Act*, I, 11). Dès lors, c'est à l'Orient qu'on attendait le retour du Christ. Or, pour Erik Peterson, c'est là l'origine primitive de l'orientation de la prière. Elle est attente du retour du Christ qui doit paraître à l'Orient[2]. Mais étant donné l'antiquité de cet usage, s'il est en rapport avec l'application du psaume à l'Ascension, ceci veut dire que l'application de notre verset à l'Ascension est plus ancienne encore et date des temps apostoliques.

1. F. J. DOELGER, *Sol Salutis*, pp. 210-211.
2. E. PETERSON, *La croce e la preghiera verso l'Oriente*, dans *Eph. liturgicæ*, LIX (1945), pp. 52 sqq.

Toutefois une difficulté se présentait pour l'exégèse du psaume. En effet, s'il est ici question d'une ascension à l'Orient, le verset 5 dit : « Préparez les voies à celui qui monte à l'Occident. » Cette difficulté a été diversement résolue. Eusèbe y retrouve l'opposition même de l'*Épître aux Éphésiens* entre le *descensus* et l'*ascensus* : « Le texte ajoute : C'est lui qui est monté sur le ciel du ciel à l'Orient, ce qui correspond très exactement à ce qui était écrit plus haut : Préparez la voie à celui qui monte à l'Occident. Il convenait en effet qu'après avoir appris sa descente, nous soyons instruits de sa remontée. Sa descente a eu lieu à l'Occident par l'obscurcissement des rayons de sa divinité ; son ascension a lieu sur le ciel du ciel à l'Orient par la restauration *(apocatastasis)* glorieuse dans les cieux » (*P. G.*, XXIII, 720).

Cette symbolique de l'Occident et de l'Orient était, nous le savons, familière à la communauté ancienne. Dans les rites du baptême, la renonciation à Satan avait lieu tourné vers l'Occident, l'adhésion au Christ vers l'Orient [1]. Eusèbe d'ailleurs nous explique ce symbolisme : « Tu comprendras ce dont il s'agit par la comparaison du soleil. De même que, à son coucher, il accomplit une course invisible, et que, parvenant à l'horizon oriental, il s'élève droit dans le ciel, illuminant toutes choses et donnant au jour sa lumière, de la même manière le Seigneur nous est montré ici, après qu'il a accompli pour ainsi dire son couchant au temps de sa Passion et de sa mort, après avoir traversé cette région, monter au ciel du ciel à l'Orient » (*P. G.*, XXIII, 720 A). Athanase donne la même interprétation : l'*occasus* est la descente aux Enfers, l'*oriens* l'Ascension (*P. G.*, XVII, 294 B, 303 D).

Mais nous rencontrons une autre interprétation de

1. Voir *supra*, p. 39-42.

l'*ascensus super occasum* : il désigne la victoire du Christ sur la mort, dont l'*occasus* est le symbole. Ceci apparaît chez Grégoire de Nysse : « Le péché de l'homme fut cause de son renvoi du paradis. Il quitta l'Orient (*Gen.*, II, 8) pour habiter à l'Occident. A cause de cela, c'est à l'Occident que l'Orient (*Zach.*, VI, 12) apparaît : Louez le Seigneur qui monte à l'Occident, afin que le soleil illumine les ténèbres » (*P. G.*, XLVI, 496 A). On remarquera comment dans ce texte les allusions aux passages de l'Ancien Testament où il est question du *Christus-Oriens* se répondent les unes aux autres. L'abandon de l'Orient pour l'Occident comme équivalent de l'exil hors du paradis est un thème qui remonte à Origène [1].

La même idée est reprise par saint Hilaire, en dépendance sans doute d'une même source. Saint Hilaire connaît les deux explications (*P. L.*, IX, 467 B), mais il insiste sur la seconde : « Tout ce qui vient à l'existence connaît un couchant. Et cet anéantissement des choses qui ont un couchant est la mort. Il faut donc exalter et préparer les voies à celui qui monte sur le couchant de la mort, c'est-à-dire à celui qui a évacué tout couchant en triomphant de son propre couchant. Il est monté sur le couchant de notre mort, celui qui nous a obtenu la vie d'entre les morts par sa résurrection. C'est là la joie des apôtres, quand ils le virent et le touchèrent, après sa Résurrection » (*P. L.*, IX, 446 B). La victoire sur l'*occasus* est donc ici la Résurrection qui précède l'Ascension, tandis que pour Eusèbe et Athanase elle est la descente aux Enfers [2].

1. Jean DANIÉLOU, *Origène*, 226-229.

2. Je laisse de côté le psaume XLVI, important dans la liturgie romaine actuelle, mais qui ne possède pas d'attestations remontant aux temps apostoliques.



Ainsi de nombreux témoignages nous attestent que les psaumes que nous avons étudiés ont été considérés comme des prophéties de l'Ascension par le Nouveau Testament et la communauté primitive, et que c'est à ce titre qu'ils ont été incorporés à la liturgie de l'Église. Mais ici se pose à nous une question : cette interprétation prophétique est-elle bien fondée ? Dans quelle mesure ne repose-t-elle pas sur des rapprochements arbitraires? Exprime-t-elle bien le vrai sens des psaumes ? N'est-elle pas en rapport avec des préoccupations qui étaient celles des temps où le conflit entre judaïsme et christianisme mettait la question du sens prophétique au premier plan ? Cette préoccupation n'est-elle pas secondaire pour nous ? Et n'y aurait-il pas avantage à dégager les psaumes de ce messianisme et de retenir seulement leur valeur éternelle de prières inspirées ?

Or le fait est là : toute la tradition ancienne de l'usage liturgique des psaumes repose sur leur signification messianique. D'une part, c'est ce sens qui fait toute leur valeur pour la communauté primitive. Elle les a adoptés, nous l'avons dit, non à cause de leur valeur religieuse, ni à cause de leur caractère inspiré, mais uniquement parce qu'elle a cru qu'ils concernaient le Christ. Tout leur emploi dans l'Église repose donc sur un sens messianique. Si ce sens n'est plus leur sens réel, leur emploi liturgique relève seulement d'un symbolisme accommodatice et perd toute signification dogmatique. Cet emploi n'a de valeur que dans la mesure où l'interprétation christologique n'est pas surajoutée, mais correspond bien à leur signification littérale.

Qu'en est-il pour les psaumes que nous avons

étudiés ? Si l'on adopte la conception de la prophétie qui commence avec Théodore de Mopsueste et qui ne retient comme messianiques que quelques prédictions d'une application toujours contestable, on admettra tout au plus que le psaume CIX est messianique, et on le niera pour les deux autres. Si, par contre, on estime avec l'ensemble des Pères que les personnages, les événements, les institutions de l'Ancien Testament sont des figures des réalités eschatologiques et qu'elles ont été accomplies en Jésus-Christ, alors l'interprétation christologique de nos psaumes apparaît pleinement valable. Or cette interprétation trouve son fondement dans l'Ancien Testament lui-même. Le psaume XXIII nous décrit une procession qui entre dans le Temple de Jérusalem[1]. Mais nous savons que, déjà pour l'Ancien Testament, le Temple de Jérusalem figure le Temple de la Jérusalem future, et que le culte a une signification eschatologique. L'*Épître aux Hébreux*, en appliquant le psaume à l'entrée du Christ dans le Temple céleste à l'Ascension, ne fera donc qu'affirmer l'accomplissement dans le Christ de ce qu'annonçait déjà le culte du Temple.

Le psaume LXVII est aussi un processionnal : « Les chanteurs marchent devant, écrit Pedersen, puis les joueurs d'instruments au milieu des jeunes filles dansant au son des tambourins » (p. 437). Or l'*Apocalypse* nous montre dans cette liturgie terrestre la figure de la liturgie céleste (XV, 2)[2]. Mais déjà, et plus nettement encore que dans le cas précédent, le texte même nous invitait à donner un sens eschatologique à la liturgie : « Les psaumes, écrit Gunkel, comme ils parlent du

1. PEDERSEN, *Israël*, II, p. 437. M. PODECHARD (*Le Psautier*, I, 1949, p. 117) reconnaît que le Psaume dès l'Ancien Testament « a pu prendre une portée eschatologique ».

2. Erik PETERSON, *Theologische Traktate*, pp. 330 et suiv.

passé ou présent de Iahweh, parlent aussi de l'avenir. Le cœur du pieux tressaille quand il pense au temps futur où le Seigneur se montre dans sa vraie grandeur et prend possession du Trône du Monde. Une telle célébration joyeuse de l'avenir est décrite visiblement dans le psaume LXVII[1]. » Saint Paul, dans *Éphés.*, IV, 8, n'a donc pas donné du psaume LXVII une signification entièrement nouvelle. Celui-ci décrit bien l'entrée eschatologique dans le Temple céleste. Mais Paul a affirmé que ce qui est dit de Iahweh est accompli en Jésus. Or c'est un des aspects sous lequel le Nouveau Testament accomplit l'Ancien[2].

Le psaume CIX nous présente un autre aspect de la typologie eschatologique de l'Ancien Testament. Ici, ce n'est pas la liturgie du Temple qui est figurative, c'est le roi davidique. Il rentre d'ailleurs dans le même ensemble figuratif, car les liens de la royauté et du Temple sont étroits[3], et notre psaume le montre en associant le sacerdoce à la royauté. Il est même possible qu'il fasse allusion à un rite d'onction royale faisant partie de la liturgie du Temple[4]. C'est ce lien du Temple et de la Royauté que rappelle l'attribution des psaumes à David. Or le roi davidique est une figure du Messie. Mais il y a plus : le roi est ici un personnage eschatologique[5]. Il s'agit d'une prophétie au sens strict (*Matth.*, XXII, 44).

Il est bien sûr, après cela, que nous pouvons discuter telle interprétation de détail donnée par la tradition ancienne. Les Pères utilisaient le texte des LXX. C'est pourquoi ils ont vu des « princes » (XXIII, 7), là où il

1. *Einleitung in die Psalmen*, 1928, pp. 79-80.
2. Balthasar FISCHER, *loc. cit.*, p. 8. Voir aussi Werner BIEDER, *Die Vorstellung von der Hollenfahrt J.-C.* 1949, p. 82.
3. PEDERSEN, *Israël*, II, pp. 430-431.
4. Harald RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 142.
5. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, pp. 97-98.

est question seulement des « linteaux des portes ». Il n'est pas question d'« Occident » dans LXVII, 5, mais seulement de « plaines »[1]. Et il n'est pas question d'« Orient » dans LXVII, 34, mais seulement de cieux « antiques ». De même, ils prenaient des libertés avec le texte, et nous avons vu saint Paul remplacer « recevoir » par « donner » (LXVII, 19). Ceci met en question telles interprétations de détail, que nous pouvons conserver en tant qu'elles font partie du Nouveau Testament ou de la Tradition, mais où nous ne pouvons pas trouver un fondement dans l'Ancien Testament lui-même.

Mais ce ne sont pas ces interprétations de détail qui importent. Elles relèvent d'insuffisances de traduction ou de méthodes rabbiniques d'interprétation qui ne sont plus les nôtres. Et nous n'avons pas à nous y attarder. Car l'essentiel est ailleurs. Il est, comme nous venons de le voir, dans le fait que l'interprétation eschatologique donnée par les Pères aux psaumes correspond bien à la signification de ceux-ci, que cette signification relève de la typologie générale de l'Ancien Testament ou qu'elle soit plus précisément prophétique. Ainsi la démonstration néo-testamentaire reste parfaitement valable pour nous. Les Pères, après le Nouveau Testament, ont eu raison d'affirmer que les psaumes avaient un sens eschatologique, parce que c'est bien leur sens — et d'affirmer qu'ils trouvaient leur accomplissement en Jésus-Christ, parce que Jésus-Christ est bien l'*eschatos anthrôpos*.

1. Le Nouveau Psautier traduit : *per desertum*.

CHAPITRE XIX

LA PENTECOTE

Nous avons vu, au début du chapitre précédent, qu'à l'origine, la fête de Pâque était la fête du mystère chrétien tout entier : incarnation, passion, résurrection, ascension, descente de l'Esprit-Saint. C'est ce que nous trouvons dans les plus anciennes homélies de Méliton et d'Hippolyte[1]. Grégoire de Nazianze en est encore l'écho au IVe siècle : « Telle est la fête que tu célèbres aujourd'hui : célèbre la naissance de celui qui est né pour toi et pleure la mort de celui qui est mort pour toi » (XXXVI, 652 D). Et par ailleurs cette fête remplit tout le temps pascal, qui constitue un seul jour de fête. Ceci est bien marqué dans les *Lettres pascales* de saint Athanase : « Le saint dimanche s'étend par une grâce continue à toutes les sept semaines de la sainte Pentecôte, durant lesquelles nous célébrons la fête de la Pâque » (XXVI, 1389 C). Ici la Pentecôte désigne seulement le temps pascal et a pour contenu la résurrection[2].

1. Ch. MARTIN, *Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople*, Rev. Hist. Eccl., 1937, p, 263.

2. Athanase désigne tout ce temps par l'expression de « grand dimanche » (XXVI, 1366 A).

Mais à partir du IVe siècle, une tendance nouvelle se développe, qui va à distribuer l'unique fête de l'unique mystère en fêtes multiples rattachées à des épisodes particuliers. Le jour de Pâque est rattaché à la Résurrection, le quarantième jour à l'Ascension, le cinquantième à l'effusion de l'Esprit. L'aspect historique tend à l'emporter sur l'aspect théologique, comme l'a bien vu Dom Odo Casel[1]. Cette évolution semble s'être faite en grande partie sous l'influence des pèlerinages à Jérusalem, où l'usage de commémorer les épisodes de la vie historique du Christ à la date et à l'endroit où ils s'étaient produits s'était développé comme en témoigne le *Journal de voyage d'Ethérie*[2]. A cette raison s'est ajoutée aussi à cette époque la nécessité de multiplier les fêtes chrétiennes pour remplacer les fêtes païennes, et aussi de solenniser les dogmes définis par les conciles contre les hérétiques.

Or ceci a une particulière importance pour la Pentecôte. Celle-ci s'est trouvée désigner successivement deux réalités différentes. Pour le christianisme le plus ancien, la Pentecôte désigne les sept semaines qui suivent Pâque et qui ont pour contenu le mystère pascal en son entier, envisagé sous les aspects que mettait spécialement en relief la fête juive de la moisson, qui correspondait à ces sept semaines. Puis, à partir du quatrième siècle, elle a tendu à désigner de façon plus particulière le dernier jour de cette période et à n'avoir plus pour contenu que la descente du Saint-Esprit. Parmi les thèmes symboliques que nous étudierons, les deux premiers se rattachent surtout au premier aspect et le dernier au second.

1. *Art und Sinn des aelteste christlichen Osterfeier*, Jahr. Lit. Wiss., XIV, 1938, p. 58.

2. BAUMSTACK, *Liturgie comparée*, p. 168.



Dans son traité *De specialibus legibus*, si précieux pour notre connaissance du culte juif à l'époque du Christ, Philon d'Alexandrie traite des différents jours de fête. Après avoir parlé de la Pâque et des Azymes, la première qui avait lieu le 14 nizan et la seconde qui commençait le 15 nizan et finissait sept jours plus tard, il continue : « Il y a une fête dans la fête, qui a lieu le lendemain du premier jour, qui est appelée fête de la gerbe » (*De spec. leg.*, II, 162). Puis, après avoir expliqué la signification de cette fête, il en vient à celle qui suit : « La fête qui a lieu selon le nombre cinquante (πεντηκοστόν) a reçu pour nom : fête des prémices » (*Id.*, 179). Ces deux fêtes sont en réalité à rapprocher l'une de l'autre ; elles constituent le premier et le dernier jour des sept semaines qui forment le temps de la moisson. C'est pourquoi on appelait le jour de clôture : fête des semaines [1].

Si nous prenons en effet le *Deutéronome*, nous trouvons l'explication de cette fête : « Tu compteras sept semaines et tu célébreras la fête des Semaines en l'honneur de Iahweh, ton Dieu » (XVI, 9). On voit que la fête est inaugurée par le début de la moisson et qu'elle a son terme à la fin. D'ailleurs d'autres textes précisent cette double solennité et leur date : « Quand vous ferez la moisson, vous apporterez au prêtre une gerbe (δράγμα), prémices de la moisson. Il balancera cette gerbe devant Iahweh pour qu'il vous soit favorable. Le prêtre la balancera le lendemain du sabbat. A partir de ce jour vous compterez sept semaines entières jusqu'au lendemain du septième sabbat et vous offrirez une oblation nouvelle « (*Lev.*, XXIII, 10-15).

1. PEDERSEN, *Israël*, II, p. 415-418.

Nous sommes en présence d'une unité liturgique très nette, celle des sept semaines de la moisson. Son début, qui consiste dans l'offrande de la gerbe, se trouve tomber le second jour des azymes, le 16 nizan, mais n'a rien à voir avec la fête des azymes. Son terme est la fête des Semaines, cinquante jours après ; d'où son titre de Pentecôte.

L'action caractéristique de cet ensemble liturgique est l'offrande des prémices, dont les Pères montreront l'accomplissement dans la Pentecôte chrétienne. Mais déjà, avant eux, Philon d'Alexandrie avait cherché la signification religieuse du geste liturgique de l'offrande des gerbes. Et il est remarquable qu'il donne précisément le même symbolisme à la fête de la gerbe du 16 nizan et à la fête des prémices, cinquante jours plus tard. Parlant de la première, il écrit : « La gerbe est apportée sur l'autel comme prémices (ἀπαρχή) et du pays que le peuple a obtenu comme habitation et de toute la terre, en action de grâces (εὐχαριστία) pour la prospérité et l'abondance. Les prémices procurent à la fois le souvenir de Dieu, qui est le bien le plus excellent, et une juste reconnaissance pour celui qui est réellement la cause de la prospérité » (*De spec. leg.*, 162-171).

Or le commentaire de la fête terminale de la Pentecôte, celle des prémices, reprend ce thème : « Cette fête est appelée fête des prémices soit que, avant que le blé annuel soit utilisé par l'homme, le premier produit de la nouvelle récolte et le premier fruit soient présentés comme prémices — en effet il est juste et pieux, après avoir reçu de Dieu la prospérité comme le plus grand don, de ne pas jouir de la nourriture la plus nécessaire en même temps que la plus utile et la plus agréable et de ne pas se l'approprier entièrement, avant d'en avoir offert les prémices à Celui qui la fournit ; non pas qu'on lui donne rien,

car tout, richesses et dons, est à Lui, mais parce que par cet humble symbole on manifeste l'attitude d'action de grâces et de piété vers Celui qui n'est pas avare de ses grâces, mais qui les répand avec continuité et libéralité, — soit que l'épi de froment soit par excellence le premier et le meilleur des produits » (*Id.*, 179-181).

C'est donc toute une théologie des prémices, comme expression de l'action de grâces, c'est-à-dire comme reconnaissance de la totale dépendance de l'homme par rapport à Dieu, que Philon exprime ici. Cette théologie va se retrouver chez les Pères de l'Église. Ainsi Origène dans l'*Homélie XXIII sur les Nombres* traite de la symbolique des fêtes juives, et interprète la fête des prémices (*nova*) dans un sens spirituel comme exprimant le renouvellement de l'homme intérieur (*Ho. Num.*, XXIII, 8 ; *P. G.*, XII, 753 A). Mais cette interprétation, si elle nous montre dans l'économie chrétienne la réalisation spirituelle de ce dont la liturgie juive était l'expression rituelle, n'est pas en relation avec la réalité liturgique de la Pentecôte.

L'interprétation liturgique est surtout développée par Cyrille d'Alexandrie. C'est avec lui que nous rencontrons vraiment une symbolique chrétienne de la fête juive de la moisson. Dans le *De Adoratione in spiritu et veritate*, il commente successivement deux des textes bibliques relatifs à la Pentecôte. Le premier commentaire porte sur *Nombres XXVIII*, 26-31 : « Au jour des prémices (*nova*) vous offrirez à Iahweh une oblation nouvelle à la fête des Semaines. » Or Cyrille commente ainsi le texte : « Nous dirons que c'est le mystère de la Résurrection du Seigneur que figure la fête des prémices. En effet c'est dans le Christ que la nature humaine a refleuri d'abord, ayant éliminé désormais la corruption et rejeté la vétusté

du péché » (*P. G.*, LXVIII, 1093 A). Ainsi il apparaît clairement que pour Cyrille le contenu de la fête de la Pentecôte est la Résurrection.

D'ailleurs il s'en explique lui-même, en comparant la fête de Pâque et la nôtre. Le contenu de Pâque est « la mort de l'Emmanuel pour nous. Mais la fête qui lui fait immédiatement suite et qui ne lui est pas inférieure est la résurrection d'entre les morts qui secoue la corruption et nous fait passer à une vie nouvelle. En effet nous avons dépouillé le vieil homme et revêtu l'homme nouveau qui est le Christ. Contemple donc les prémices de l'humanité renouvelée, c'est-à-dire le Christ, dans la figure de la gerbe et dans les prémices des champs et dans les premiers épis, offerts en sainte oblation au Dieu Père » (LXVIII, 1093 C). Ainsi la fête de la moisson apparaît comme la figure de la Résurrection du Christ et ceci sous le double aspect qui caractérise le contenu de la fête : c'est d'abord une offrande, et ceci figure l'offrande du Christ à son Père, le caractère sacrificiel de la Résurrection ; et en second lieu c'est une offrande de prémices : le Christ en effet constitue les prémices de l'humanité renouvelée [1].

Ceci d'ailleurs est précisé par Cyrille : « Donc le Christ est figuré ici dans le symbole de la gerbe, considérée comme prémices des épis et comme fruit nouveau : il est en effet le premier-né d'entre les morts, la voie qui nous ouvre la résurrection, celui qui renouvelle toutes choses. Les choses anciennes sont passées, voici tout est devenu nouveau, dit l'Écriture. La gerbe était présentée devant la face du Seigneur : ainsi l'Emmanuel ressuscité des morts, fruit nouveau et

1. La première idée apparaît auparavant dans un fragment d'Hippolyte, cité par Théodoret : « La Pentecôte est la figure du Royaume des cieux, le Christ étant monté vers son Père et ayant offert son Humanité comme don à Dieu » (ACHELIS, 122 10-11).

incorruptible de l'humanité, est monté au ciel pour se présenter désormais pour nous devant la face du Père » (1096 A). On voit bien comment la Pentecôte est pour Cyrille le mystère pascal en son entier : la présentation de la gerbe sur l'autel figure l'Ascension par laquelle le Christ, premier-né de l'humanité ressuscitée, est à jamais présent devant le Père pour intercéder pour nous.

Nous remarquerons que, dans ces passages, Cyrille se réfère tantôt à des textes relatifs à la fête de la gerbe, tantôt à des textes relatifs à la fête des prémices. Pour lui le thème des deux fêtes est donc bien le même, comme pour Philon. Il en donne seulement une interprétation différente. Par suite l'accomplissement dans la liturgie chrétienne du mystère figuré dans la Pentecôte juive ne se réfère pas seulement au dernier jour de la sainte cinquantaine, mais à celle-ci dans son ensemble. Et c'est ce que nous dit expressément Cyrille : « Le texte nous donne une préfiguration évidente de la Sainte Pentecôte en disant qu'il faut compter sept semaines après l'offrande de la gerbe. En effet, après la Résurrection du Sauveur, nous attendons sept semaines pour célébrer la fête » (1097 A).

Ce dernier texte nous fait déboucher directement dans la réalité liturgique. Le jour de la Pentecôte, au terme des sept semaines, apparaît comme fête du mystère pascal tout entier. Ainsi ce qui pour Cyrille distingue la Pentecôte de Pâque, ce n'est pas son contenu, qui est le même, mais l'aspect sous lequel il est considéré. Dans la fête de Pâque, le mystère du Christ est envisagé sous les espèces de l'immolation de l'agneau ; dans la Pentecôte, il l'est sous les espèces de l'offrande des premiers épis. Ainsi nous apparaît une ligne de la théologie des fêtes, qui distingue celles-ci non par leur référence aux épisodes de l'histoire du Christ, mais à travers les catégories de

l'Ancien Testament dans lesquels le mystère unique du Christ est exprimé. Cette ligne théologique apparaît très conforme à la pensée chrétienne antique, pour qui la théologie est la formulation du fait du Christ dans des catégories empruntées à l'Ancien Testament. La fête liturgique en apparaît comme la manifestation au niveau de la vie de la communauté chrétienne.



Le premier caractère de la fête juive de la Pentecôte est d'être l'oblation des prémices. Le second est de durer cinquante jours, c'est-à-dire sept fois sept semaines, plus un jour. C'est de ce caractère que viennent les titres ordinaires de la fête, Fête des Semaines ou Pentecôte (cinquantaine). L'usage du septénaire se rattache évidemment à la symbolique générale du sabbat dans l'Ancien Testament. Dans son *Sermon sur la Pentecôte*, Grégoire de Nazianze en rappelle les différents aspects (XXXVI, 429-433). Nous n'avons pas à y revenir, puisque nous en avons parlé à propos du sabbat. Mais ici il ne s'agit pas seulement de la semaine, mais de la semaine des semaines. Ceci introduit deux symbolismes particuliers que nous rencontrerons chez les Pères et qui nous donneront de nouvelles perspectives sur la théologie de la Pentecôte.

Une première interprétation se rattache à une signification particulière qu'avait la semaine des semaines dans le judaïsme. On sait en effet que l'Ancien Testament connaissait un usage selon lequel toutes les sept semaines d'années, c'est-à-dire tous les cinquante ans, les dettes étaient remises et les esclaves libérés (*Lévitique*, XXV, 10). Le nombre cinquante apparaît ainsi comme le symbole de la rémission (ἄφεσις) des dettes. Déjà chez Philon nous trou-

vons cette signification appliquée à la fête de la Pentecôte : « La fête de la gerbe, écrit celui-ci, est une sorte de fête préparatoire, si l'on peut dire, à une autre fête plus grande. En effet à partir de celle-ci, on calcule le cinquantième (πεντηκοστόν) jour, au terme de sept semaines, nombre sacré de la rémission (ἄφεσις) scellés par la monade, qui est l'image du Dieu incorporel » (*De spec. leg.*, 176).

Ce texte montre d'abord la relation de la fête de la gerbe et de la fête des prémices, la première étant comme l'inauguration de la seconde. Par ailleurs nous voyons apparaître deux symbolismes importants. Laissons de côté pour le moment celui du cinquantième jour, de l'unité qui s'ajoute aux sept semaines. Mais retenons le lien établi par Philon entre les sept semaines de la Pentecôte et la notion de rémission. En effet cette symbolique va se retrouver dans toute une tradition chrétienne, celle de l'École d'Alexandrie qui va appliquer ce symbolisme à la rémission (ἄφεσις) des péchés, qui est un aspect de la rédemption opérée par le Christ. La Pentecôte va donc se trouver par un autre aspect figure du mystère de la rédemption. Et c'est la catégorie biblique capitale de la rémission qui va mettre en valeur sa symbolique.

Clément d'Alexandrie, dont la dépendance à l'égard de Philon est bien connue, est le premier auteur chrétien à voir dans le nombre cinquante le symbole de la rémission des péchés. Il s'agit des dimensions de l'arche de Noé. Celle-ci a cinquante coudées de large : « Certains disent que ce nombre cinquante est le symbole de l'espérance et de la rémission qui a lieu par la Pentecôte[1] ». Clément se présente lui-

1. *Stromates*, VI, 11 ; STAEHLIN, p. 475.

même comme le représentant d'une tradition antérieure. Mais celle-ci peut être simplement Philon lui-même. A la suite de Clément, Origène interprète lui aussi symboliquement les dimensions de l'arche. Et il écrit : « A la largeur, on attribue le nombre cinquante, qui est le nombre consacré à la rémission et à la remise. Selon la Loi en effet, il y avait une rémission tous les cinquante ans » (*Ho. Gen.*, II, 5).

Mais Origène ne se contente pas de cette indication. En premier lieu, dans la suite du texte que nous venons de citer, il fait explicitement l'application du symbolisme de la Pentecôte à la rédemption opérée par le Christ : « Or le Christ, Noé spirituel, dans son arche, c'est-à-dire dans l'Église, où il sauve le genre humain de la destruction, a attribué ce nombre de rémission de cinquante à la largeur. Car s'il n'avait pas accordé la rémission des péchés aux croyants, l'Église ne se serait pas dilatée à travers le monde ». Nous avons l'application au Christ de la rémission symbolisée par le nombre cinquante, mais pas d'allusion à la Pentecôte liturgique. Mais celle-ci se trouve ailleurs : « Le nombre cinquante contient la rémission, selon le mystère du Jubilé, qui a lieu tous les cinquante ans, ou de la fête qui a lieu à la Pentecôte » (*Ho. Mth.*, XI, 3 ; *P. G.*, XIII, 908 A).

Cette symbolique de la Pentecôte comme désignant la rémission a une importance particulière chez Origène, car il voit, dans les sept semaines liturgiques, la figure des semaines de semaines séculaires, à travers lesquelles s'opère la rémission totale de tous les péchés et la restauration de l'humanité entière dans sa perfection à travers des existences successives : « Il faut examiner si les textes relatifs aux jours, aux mois, aux temps et aux années ne sont pas relatifs aux siècles (αἰῶνες). Si la Loi en effet est l'ombre des biens futurs, il en résulte que les sabbats sont

l'ombre d'autres sabbats. Et que dirai-je de la fête des sept semaines de jours » (*De Or.*, XXVII, 14 ; KOETSCHAU, 373, 14)[1].

Il est intéressant par ailleurs de noter qu'Origène, dans les *Homélies sur les Nombres*, a cherché à retrouver dans l'Évangile la symbolique de la Pentecôte comme symbole de la rémission : « Le nombre cinquante contient le mystère de la rémission et du pardon, nous l'avons montré abondamment dans de nombreux passages de l'Écriture. Le cinquantième jour après Pâque est considéré comme une fête par la Loi. Et dans l'Évangile aussi, en enseignant la parabole de la rémission et du pardon, le Seigneur parle d'un débiteur qui a une dette de cinquante deniers » (*Ho. Num.*, V, 2 ; voir aussi XXV, 2). Il n'est pas impossible qu'il y ait en effet une relation entre l'usage du mot cinquante et le thème de la rémission. Ainsi la symbolique de la Pentecôte, comme figure du pardon donné par le Christ, aurait un fondement néo-testamentaire[2].

Après Origène cette symbolique persiste dans le monde alexandrin, au niveau de l'enseignement commun. C'est ainsi que nous la trouvons dans les *Lettres pascales* de saint Athanase : « Comptant sept semaines à partir de Pâque, nous célébrerons le saint jour de la Pentecôte, qui jadis chez les Juifs était figuré sous le nom de fête des Semaines. A cette époque avaient lieu les libérations et les remises de dettes. Et ce jour enfin de toute manière était un jour de liberté » (*P. G.*, XXVI, 1366 A). Saint Athanase semble rattacher à la fête annuelle de la Pentecôte la rémission qui avait lieu seulement l'année du

1. Voir Jean DANIÉLOU, *Origène*, p. 279-281.

2. Plus évidente apparaît l'allusion au symbolisme du nombre cinquante comme rémission dans l'ordre du Christ de pardonner « septante fois sept fois » (= 50 × 10 — 10) (*Mth.*, XVIII, 22).

Jubilé. Mais l'intérêt de son texte est qu'il unit, plus directement que ne le faisait Origène, la théorie de la rémission à la fête liturgique chrétienne de la Pentecôte. C'est donc bien celle-ci dont le contenu pour Athanase était le mystère de la rémission des péchés figuré par le chiffre cinquante. C'est sous un nouvel angle théologique que la Pentecôte nous fait envisager l'unique mystère rédempteur[1].



Après avoir montré dans la Pentecôte une figure de la rémission, Philon suggère une seconde interprétation du nombre cinquantième, tirée de la symbolique pythagoricienne (*De spec. leg.*, 177). Ceci nous introduit à un autre aspect de la symbolique de la Pentecôte, tiré non plus de sa relation à l'année jubilaire de semaines, mais des propriétés mêmes du nombre cinquante, composé de $7 \times 7 + 1$. Il apparaît ainsi comme unissant la perfection du nombre septénaire, multiplié par lui-même, et la perfection de la monade. C'est du moins ce qu'observe Philon. Les Pères de l'Église s'inspireront de cette symbolique des nombres, mais ils se plairont à montrer que la monade philonienne est aussi l'ogdoade chrétienne, le huitième jour, où le Christ est ressuscité, et qui est la figure de la résurrection dans la vie future. Ainsi par un autre biais, qui n'est qu'un développement de la symbolique du dimanche, la Pentecôte va se trouver désigner la Résurrection. Elle sera en ce sens le dimanche par excellence, le Grand Dimanche, comme le nomme saint Athanase (XXVI, 1366 B).

C'est en effet chez cet auteur que nous rencontrons

1. Voir aussi Grégoire DE NAZIANZE, *In Pent.*, 3 ; *P. G.*, XXXVI, 432 A.

d'abord le symbolisme selon lequel la Pentecôte est figure de la vie éternelle : « Comme ce temps est le symbole du monde futur, nous célébrerons le grand dimanche, prenant ici les arrhes de la vie éternelle à venir. En effet c'est quand nous émigrerons d'ici que nous célébrerons pleinement la fête avec le Seigneur » (*Id.*, 1366 B). Ce thème de la Pentecôte comme figure de la vie éternelle revient souvent chez Athanase : « Quand un certain nombre de jours seront écoulés, nous célébrerons la solennité de la sainte Pentecôte, dont le cycle de jours figure le monde futur, où vivant toujours avec le Christ nous louerons le Dieu de l'univers » (*Id.*, 1379 A). Pour Athanase les jours de la Pentecôte sont bien une figure de la vie éternelle. Mais on ne voit pas précisément d'où vient ce symbolisme.

Celui-ci nous est livré par saint Basile. Expliquant, dans le *Traité du Saint-Esprit*, qu'il y a de nombreux usages dans le christianisme, qui viennent de la tradition apostolique, et dont les chrétiens ne savent plus la signification, il en vient à parler de la Pentecôte ; « Toute la période des cinquante jours (πεντηκοστή) nous fait souvenir de la résurrection que nous attendons dans l'éternité. En effet ce jour un et premier, sept fois multiplié par sept, achève les sept semaine de la Pentecôte, car elle commence au premier et se termine par lui, se déployant cinquante fois dans l'intervalle en des jours semblables. Aussi a-t-elle quelques ressemblances avec l'éternité, puisqu'elle vient finir là où elle commence par un mouvement circulaire. En ce jour, c'est la station droite que les lois de l'Église nous ont appris à garder dans la prière, pour marquer que la partie supérieure de notre âme doit émigrer hors du présent vers l'avenir » (*De Spir. Sancto*, 27 ; PRUCHE, p. 237).

Pour Basile, comme pour Athanase, la Pentecôte

figure la Résurrection. Et elle figure la Résurrection, parce qu'elle est le huitième jour. En effet selon le raisonnement de Basile, elle consiste dans la répétition, durant sept fois sept jours, du premier jour qui l'inaugure, qui est un dimanche, et qui est ainsi le huitième. La Pentecôte apparaît comme constituée de cinquante dimanches[1]. C'est bien le Grand Dimanche dont parlait Athanase. Or le dimanche est à la fois mémorial de la Résurrection du Christ et figure de la Résurrection à venir. C'est en tant qu'elle est inaugurée par un dimanche et qu'elle s'achève par un dimanche que la Pentecôte tout entière apparaît ainsi comme figure de la Résurrection.

Grégoire de Nazianze développe un thème analogue : « Les semaines de jours engendrent la Pentecôte, jour considéré comme saint chez les Juifs ; les hebdomades d'années engendrent l'année jubilaire, ainsi qu'ils la nomment, jour de repos pour la terre et de libération pour les esclaves. En effet cette nation consacre à Dieu non seulement les prémices des fruits et des animaux, mais aussi des jours et des années. C'est ainsi que le nombre sept, par la vénération dont il est l'objet, a communiqué cet honneur à la Pentecôte. En effet, multiplié par lui-même, il produit cinquante, moins un jour, que nous prenons au siècle futur, l'ogdoade qui est toujours la même et la première, ou plutôt unique et indestructible. Là en effet, il faut que le sabbatisme présent de nos vies ait un terme, pour qu'une part soit donnée au sept et une au huit, comme certains de nos prédécesseurs ont interprété ce passage de Salomon » (XXXVI, 432 A-B).

1. AMBROISE, *Exp. Luc.* : « Pendant ces cinquante jours, l'Église ignore le jeûne, comme le dimanche, et tous ces jours sont comme des dimanches » (VIII, 25).

La perspective est un peu différente de celle de Basile. Celui-ci entendait la semaine de semaines d'autant de dimanches. Grégoire au contraire voit dans cette semaine de semaines la figure du temps, de la semaine cosmique qui représente la totalité de l'histoire, et dans le cinquantième jour, qui s'y ajoute pour faire cinquante, la figure de l'éternité que figure non le huitième jour, symbole de la Résurrection, mais la monade, figure de l'indivisible éternité. La symbolique est plus pythagoricienne, plus proche de Philon, que chez Basile. Nous sommes d'ailleurs en présence d'un simple développement de la symbolique dominicale avec l'accent eschatologique cher aux Cappadociens[1].

Avec saint Augustin, nous nous rapprochons davantage de la ligne basilienne. « Le jour de la Pentecôte a une signification mystérieuse, parce que sept fois sept font quarante-neuf, et qu'en revenant à son point de départ qui est le huitième jour, lequel est aussi le premier, il achève la cinquantaine : ces cinquante jours sont célébrés après la Résurrection du Sauveur en figure désormais, non de travail, mais de repos et de joie. C'est pourquoi aussi nous cessons de jeûner et nous prions debout, ce qui est le signe de la Résurrection, et l'Alleluia est chanté, pour marquer que notre œuvre future ne consistera plus qu'à louer Dieu » (*Epist.*, LV, 28 ; *P. L.*, XXXIII, 218 A). Les cinquante jours, inaugurés et achevés par le dimanche, figure de la vie future, sont tout entiers le symbole du repos et de la joie de l'éternité.

Nous remarquerons qu'Augustin signale un autre trait, qui est le fait de prier debout. Ce trait apparaissait déjà dans le passage de Basile, que nous citions plus haut. Il est déjà mentionné par Tertullien

1. Voir *supra*, p. 362.

(*De orat.*, 25 ; *P. L.*, I, 1193 A). Augustin voit dans cette absence de génuflexion une allusion à la Résurrection. Basile, plus précis encore, y voit le signe que « nous émigrons vers la vie future ». Ainsi le rite lui aussi se réfère à la Résurrection. Le trait est précieux à noter. En effet, c'est le seul rite proprement dit qui caractérise le temps liturgique de la Pentecôte, avec l'Alleluia. La symbolique des rites vient corroborer la typologie des textes pour montrer dans la Pentecôte la figure du siècle futur et de la Résurrection à venir.



Les thèmes que nous avons considérés jusqu'à présent se rattachent à la Pentecôte considérée dans son ensemble comme mystère de la résurrection. Mais nous avons dit en commençant qu'à partir du IVe siècle une tendance avait commencé à se faire sentir, particularisant les divers moments de la cinquantaine aux différents épisodes de la résurrection, de l'ascension, de l'effusion de l'Esprit. C'est ce mouvement qui amena peu à peu à appeler Pentecôte le cinquantième jour du temps pascal seulement, et à voir en lui non le mystère pascal tout entier sous son aspect d'oblation des prémices, de rémission des péchés ou d'anticipation de la vie éternelle, mais seulement son dernier épisode qui est l'effusion du Saint-Esprit. Nous sommes sur la ligne qui conduit à la conception moderne de la Pentecôte.

Ceci apparaît déjà dans les Homélies du IVe siècle, à côté des passages qui relèvent de la notion primitive. Ainsi Grégoire de Nazianze, après avoir commenté les symbolismes du nombre cinquante, écrit : « Nous célébrons la Pentecôte et la venue de l'Esprit, et le jour fixé pour l'accomplissement de la promesse, et

la réalisation de l'espérance » (XXXVI, 436 B). De même aussi Grégoire de Nysse : « Aujourd'hui, la Pentecôte étant accomplie, selon le cycle annuel du temps, à cette heure même, c'est-à-dire à la troisième heure, est descendue la grâce inexprimable : l'Esprit s'est à nouveau uni aux hommes » (XLVI, 697 B). L'allusion précise à la célébration de l'événement à l'heure même où il s'est produit est tout à fait dans la ligne de la liturgie de Jérusalem, où, nous dit Éthérie, on célébrait le matin de la Pentecôte la descente du Saint-Esprit par une réunion à l'Église de Sion, sur l'emplacement du Cénacle, à la troisième heure, où on lisait le texte des *Actes des Apôtres* sur la descente du Saint-Esprit (43, 2-3 ; PÉTRÉ, p. 249).

Nous avons donc affaire à une nouvelle conception de la Pentecôte, qui est la venue du Saint-Esprit, cinquante jours après Pâques. Sous ce nouvel aspect, la Pentecôte va présenter un autre symbolisme. En effet, jusqu'à présent, nous n'avons rattaché la fête juive du cinquantième jour qu'au thème de la fête naturiste de la Moisson. Et d'ailleurs, c'est le seul dont il soit question dans l'Écriture et dans Philon. Mais, de même que, pour la Pâque, à la fête saisonnière des azymes s'était jointe la commémoration historique de la sortie d'Égypte, de même pour la Pentecôte, à la fête saisonnière des prémices de la moisson vint s'ajouter la commémoration d'un épisode historique du cycle de l'Exode, la promulgation de la Loi sur le Sinaï [1].

Quand la Pentecôte devint pour les chrétiens la fête particulière du cinquantième jour, ceux-ci en cherchèrent la figure dans le judaïsme et c'est ainsi qu'ils la mirent en relation avec la promulgation de

1. FOOT-MOORE, *Judaïsm*, II, p. 48 sqq ; BONSIRVEN, *Le Judaïsme au temps du Christ*, II, p. 123.

la Loi sur le Sinaï. Ceci apparaît avant tout chez saint Augustin. La tradition grecque antérieure est muette sur ce point. Dans sa *Lettre à Januarius*, Augustin cherche des autorités qui appuient la fête du cinquantième jour. Ces autorités sont d'abord l'Évangile, « puisque c'est alors que vint l'Esprit-Saint » (XXXIII, 218 C). Mais on les trouve aussi dans l'Ancien Testament : « En effet là, après qu'ils eussent célébré la Pâque en immolant l'agneau, on compte cinquante jours jusqu'au jour où la Loi fut donnée sur le Mont Sinaï à Moïse, le serviteur de Dieu, écrite avec le doigt de Dieu » (218 D). L'indication des cinquante jours entre la Pâque et le Sinaï n'est pas explicitement exprimée dans l'Écriture, mais correspond en gros à ses indications[1]. On la trouve dans le *Livre des Jubilés* (I, 4).

On a remarqué qu'Augustin signale que « la Loi fut écrite avec le doigt de Dieu. » C'est en effet le trait par lequel le don de la Loi sur le Sinaï va devenir la figure de la venue du Saint-Esprit. « En effet, dit Augustin, il est déclaré très clairement dans les livres des *Évangiles* que le doigt de Dieu signifie l'Esprit-Saint. En effet, comme un des évangélistes avait dit : C'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons *(Luc*, XI, 20), un autre a exprimé la même chose en disant : C'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons (*Mth.*, XII, 28). » (XXXIII, 218 D). Ainsi la concordance entre les deux Testaments apparaît manifeste : « La victime est immolée, la Pâque est célébrée et, cinquante jours après, la Loi de crainte est donnée, écrite avec le doigt de Dieu. Le Christ est immolé, qui est conduit comme une brebis à l'abattoir ainsi que l'atteste Isaïe, la vraie Pâque est célébrée et, cinquante jours après, l'Esprit-

1. Voir la démonstration d'Augustin, XXXIII, 219 C.-D.

Saint, qui est le doigt de Dieu, est donné en vue de la charité » (XXXIII, 219 A) [1].

Cet accord des deux Testaments suscite dans l'âme d'Augustin un élan d'enthousiasme : « Qui ne préférerait cette allégresse des divins mystères, quand ils brillent de la lumière d'une saine doctrine, à tous les empires du monde, même pacifiés par une paix inaccoutumée. Est-ce que, comme les deux Séraphins, ils ne se répondent pas l'un à l'autre, en chantant les louanges de Dieu : Saint, Saint, Saint est le Seigneur, le Dieu des armées. Ainsi les deux Testaments, dans leur fidèle accord, chantent ensemble la sainte vérité » (XXXIII, 218 D). Et il continue la comparaison : « La Loi dans l'arche est la sanctification dans le corps du Seigneur. C'est par sa résurrection que le repos futur nous est promis. Et c'est en vue de la participation à cette résurrection que la charité nous est communiquée par l'Esprit-Saint » (XXXIII, 219 C).



Avec la Pentecôte, nous avons achevé notre étude de la symbolique des fêtes pascales. On voit comment deux conceptions de la fête s'y affrontent. L'une la définit surtout en fonction des événements du Nouveau Testament. La fête alors devient simple commémoration et n'a pas d'autre contenu que celui de l'événement lui-même. Mais l'autre conception y voit le mystère du Christ réfracté à travers les catégories de la religion cosmique et de la religion mosaïque. Ces catégories qui représentent les formes de la

1. Voir aussi *Cité de Dieu*, XVI, 43 ; *P. L.*, 522 A. « L'Esprit-Saint est appelé doigt de Dieu dans l'Évangile, pour rappeler à notre mémoire l'événement préfiguratif. »

révélation sont comme autant de préfigurations. Elles ont précisément pour objet de nous donner les formes sous lesquelles exprimer les événements du Christ. C'est en cela que la conception de la fête chrétienne qui la rattache à la liturgie de l'Ancien Testament est plus riche de contenu dogmatique.

CHAPITRE XX

TABERNACLES

Le Nouveau Testament n'est pas la destruction, mais l'accomplissement de l'Ancien. Il n'y a pas de plus remarquable exemple de ce principe que celui des fêtes liturgiques. Les grandes solennités du judaïsme, Pâque et la Pentecôte, sont restées celles du christianisme en se chargeant seulement d'un contenu nouveau. Il y a pourtant une exception à cette loi — et c'est celle de la troisième grande fête du judaïsme, celle des Tabernacles, la Scénopégie des LXX[1], qui avait lieu du 15 au 22 septembre. Il n'en subsiste qu'un vestige, la lecture du texte du *Lévitique* qui la concerne (XXIII, 29-43), le samedi des quatre-temps de septembre. Toutefois, si la fête juive des Tabernacles ne s'est pas prolongée jusqu'ici dans la liturgie chrétienne, il n'en reste pas moins qu'elle est apparue aux Pères de l'Église comme une figure des réalités chrétiennes.



La première origine de la fête des Tabernacles est à chercher dans le cycle des fêtes saisonnières.

1. Sur le mot σκηνοπηγία, voir A. DEISSMANN, *Licht von Osten*, 1909, p. 81.

Elle est la fête de la récolte, comme la Pentecôte celle des moissons. Le texte même du *Lévitique* qui en prescrit la célébration l'indique (XXIII, 39). Et Philon souligne aussi cet aspect (*Spec. leg.*, II, 204 [1]). C'est à cette fête saisonnière que se rattachent les rites caractéristiques de la fête : l'habitation dans des huttes construites de branchages pendant sept jours, les libations d'eau destinées à demander la pluie, la procession autour de l'autel en agitant le bouquet (*lulab*) fait de trois espèces d'arbre : saule, myrte, palmier, et en portant un fruit de citronnier (*etrog*) [2].

Mais comme pour les autres fêtes, qui ont une même origine, la pensée juive a inscrit le souvenir d'un événement historique de son histoire dans le cadre cyclique de la fête saisonnière. Ainsi Pâque, fête des premiers épis, des azymes, est-elle devenue la fête des premiers-nés épargnés par l'ange exterminateur. La transformation a sans doute été plus tardive pour les Tabernacles [3]. Toutefois elle est déjà indiquée par le *Lévitique* : la fête des Tabernacles (σκηναί) est destinée à rappeler aux Juifs le souvenir de leur séjour dans des tentes (σκηναί) durant la traversée du désert de l'Exode (*Lev.*, XXIII, 43). Cette raison reparaît chez Philon (*Spec. leg.*, II, 207) [4]. On la retrouvera chez les Pères de l'Église (AUG., *In Joan.*, XXVIII, 7, 3 ; *P. L.*, XXXV, 1623 ; JEROM., *In Zach.*, 3, 14 ; *P. L.*, XXV, 153 6).

Mais à l'époque des prophètes, les événements passés de l'histoire d'Israël, et en particulier l'Exode,

1. PEDERSEN, *Israël*, II, p. 418-425.

2. STRACK-BILLERBECK, II, p. 774-812.

3. Toutefois Harald Riesenfeld va sans doute trop loin, quand il parle d'une « rationalisation théologique secondaire » (*Jésus transfiguré*, p. 147).

4. Et aussi dans la tradition rabbinique, STRACK-BILLERBECK, II, 778.

ne sont rappelés que pour entretenir l'espérance du peuple dans des événements futurs où la puissance de Yahweh se manifestera de façon plus grande encore, en faveur des siens : les événements de l'Exode deviennent les figures des réalités eschatologiques. Là est l'origine de la typologie. Or nous trouvons ceci à propos des tabernacles. Les Prophètes représentent la vie du juste dans le royaume messianique, comme une habitation dans les tabernacles, figurés par les tentes du séjour dans le désert. Ainsi lisons-nous dans Isaïe : « Le peuple sera assis dans le repos et la paix et il demeurera en confiance dans les tabernacles » (XXXII, 18)[1]. Dès lors la liturgie des tabernacles, en même temps qu'un rappel du passé, devenait une figure de l'avenir. C'est ce que nous trouvons dans le judaïsme postérieur. « Les cabanes furent conçues non seulement comme une réminiscence de la protection divine dans le désert, mais aussi comme une préfiguration des *sukkot* dans lesquels les justes habiteraient dans le siècle à venir. Ainsi il apparaît qu'une signification eschatologique très précise était attachée au rite le plus caractéristique de la fête des tabernacles, telle qu'elle était célébrée au temps du judaïsme[2] ».

De ceci nous avons peut-être un document dans les peintures de la synagogue de Dura-Europos. Le tableau 13 représente les juifs dans les tentes de l'Exode. Mais ces tentes sont conçues à l'image des huttes de la Fête des Tabernacles. Et, comme les autres représentations de Dura, elles ont une signification eschatologique. Riesenfeld écrit : « Les

1. B. ZIELINSKI, *De transfigurationis sensu*, Verbum Domini, 1948, p. 34.

2. Harald RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 189 ; BONSIRVEN, *Judaïsme palestinien*, I, 522 ; Harald SAHLIN, *Zur typologie des Johannes evangeliums*, p. 54.

cabanes de la fête des Tabernacles concrétisent le lien entre les tentes de l'épisode biblique, représenté par le tableau et des demeures des justes d'Israël dans le siècle à venir[1] ». La littérature rabbinique de son côté présente l'idée que les justes habiteraient au Paradis dans des cabanes et la fête des Tabernacles entretenait cette espérance. Autour de ce thème central se développent des conceptions secondaires, comme celle que « la parure des pavillons futurs serait en rapport avec les actions des justes dans leur vie terrestre »[2].

Toutefois une question se pose. Cette signification eschatologique des souvenirs de l'Exode, entretenus par la liturgie, n'est pas propre à la fête des Tabernacles. Elle serait aussi vraie des autres fêtes. Y aurait-il quelque cause qui donnerait plus particulièrement à la fête des Tabernacles une signification eschatologique ? Une première raison nous est suggérée par Philon : c'est la fête qui termine le cycle agraire de l'année (τελείωσις) (*Spec. Leg.*, II, 204). Cette raison peut avoir sa valeur ; nous verrons d'ailleurs qu'elle a été reprise par les Pères de l'Église, en particulier par Méthode : « Nous célébrerons la grande fête des Tabernacles dans la création nouvelle et sans tristesse, les fruits de la terre étant accomplis » (*Conv.*, IX, 1 ; 114, 8-9).

Mais il y a une raison plus ancienne et plus profonde c'est que, dès l'Ancien Testament, nous voyons que la fête des Tabernacles était en relation avec les espérances messianiques. Les origines de ce lien sont obscures. On sait que, pour toute une école, l'origine de la fête des Tabernacles serait la fête annuelle de l'instauration royale, telle qu'elle existait dans les

1. *Loc. cit.*, p. 195.
2. *Loc. cit.*, p. 197.

religions syriennes anciennes[1]. C'est cette fête dont les débris désintégrés subsisteraient dans les trois fêtes juives du début de septembre, Rosh-ha-shana, Kippûr et Sukkoth. Cette fête aurait pris dans le judaïsme un caractère messianique, c'est-à-dire que l'adoration du roi actuel se serait transformée en attente du roi à venir. Cette influence n'est pas exclue. Toutefois il ne paraît pas qu'il faille chercher là, avec Harald Riesenfeld, l'origine première de la fête, qui semble se rattacher aux cultes saisonniers. Il s'agit plutôt d'une transformation que celle-ci aurait subie à l'époque royale, et qui y aurait introduit de nouvelles harmoniques.

Ce qui est sûr en tous cas, c'est que la fête des Tabernacles avait pris une importance particulière dans le judaïsme postexilien en rapport avec l'attente messianique. Dans un contexte très messianique, le Prophète Zacharie nous montre, après la victoire du Messie, donc dans les temps eschatologiques, « toutes les nations montant dans la Jérusalem future pour y célébrer la fête des Tabernacles » (XIV, 16). Ainsi la fête liturgique apparaît-elle comme une préfiguration des temps messianiques. Par ailleurs nous possédons un psaume qui appartenait à la liturgie postexilienne de la fête des Tabernacles et dont le caractère messianique est très net. Il s'agit du *Psaume CXVII*. Il était chanté durant la procession solennelle où, le septième jour de la fête, les fidèles circulaient autour de l'autel en agitant le *lulab*, le bouquet fait de saules, de palmes et de myrtes. C'est à cette procession que fait allusion le verset : « Constituite diem solemnem in condensis usque ad cornu altaris ». Or ce psaume désigne le Messie comme celui

1. MOWINCKEL, *Psalmenstudien* ; ENGNELL, *Studien in divine Kinsghip*.

qui doit venir : « Benedictus qui venit in nomine Domini ». Et il appelle sa venue par le cri de l'*Hosanna* : « Salvum me fac » (vers. 25). Aussi bien ce jour de la fête est-il appelé « le grand Hosanna »[1].

Ainsi, de même que l'attente des tabernacles du Nouvel Exode avait chargé d'une signification eschatologique les huttes de branchages de la fête des Tabernacles, de même l'attente de la venue du Messie vient-elle charger d'une signification messianique un second trait du rituel de la fête, la procession solennelle autour de l'autel. Dès l'Ancien Testament par conséquent, et de façon plus particulière dans le judaïsme de l'époque où vivait le Christ, le rituel de la fête avait déjà pris une signification typologique et plus particulièrement par l'accent spécialement mis sur le messianisme, une signification eschatologique. Aussi le Nouveau Testament et les Pères de l'Église n'auront-ils pas à inventer une typologie qui existait déjà, mais seulement à montrer de façon plus précise où se réalise cette typologie.

Nous pouvons observer enfin que cette interprétation eschatologique de la fête des Tabernacles dans l'Ancien Testament s'est poursuivie dans le judaïsme. Nous trouvons des traces de ces spéculations rabbiniques chez les Pères de l'Église. Ainsi Méthode écrit dans le *Banquet* : « Seuls ceux qui ont fêté la fête des Tabernacles entreront dans la Terre sainte. Quittant leurs tabernacles, ils se hâtent d'arriver au Temple et à la Cité de Dieu, c'est-à-dire à une joie plus grande et plus céleste, comme il en fut pour les figures de ces choses chez les Juifs. De même en effet qu'étant sortis des frontières de l'Égypte, ils commencèrent par voyager, parvinrent aux tabernacles et de là, ayant avancé encore, attei-

1. HERKENNE, *Das Buch der Psalmen*, p. 378-380.

gnirent la Terre promise, de même en est-il de nous. M'étant mis en route, moi aussi, et étant sorti de l'Égypte de cette vie, je parviens d'abord à la résurrection, à la vraie Scénopégie. Là, ayant construit mon beau tabernacle le premier jour de la fête, celui du jugement, je célèbre la fête avec le Christ pendant le millénaire du repos (ἀνάπαυσις), appelés les sept jours, les vrais sabbats. Ensuite, suivant Jésus qui a traversé les cieux, je me mets en route à nouveau, comme ceux-ci, après le repos de la fête des Tabernacles, vers la terre de la promesse, les cieux, ne m'attardant plus dans les tabernacles, c'est-à-dire mon tabernacle n'étant pas demeuré le même, mais, après le millénaire, ayant passé de la forme humaine corruptible à la grandeur et à la beauté angélique. Là, au sortir du lieu des tabernacles, après avoir achevé la fête de la résurrection, nous avancerons vers des choses meilleures, montant à la maison qui est au-dessus des cieux (IX, 5 ; 120).

Il semble bien qu'ici Méthode soit dans la tradition directe de l'interprétation messianique de la fête des Tabernacles par les rabbins. Pour ceux-ci les festivités du jour où chacun mangeait et buvait avec sa famille dans sa hutte ornée de branches variées, apparaissait comme une préfiguration des joies matérielles des justes dans le royaume messianique. Nous avons de ceci, dans saint Jérôme, une confirmation précieuse pour l'époque patristique. Il écrit en effet à propos de la fête des Tabernacles « Les Juifs aussi promettent que ces choses auront lieu dans le règne de mille ans par une fallacieuse espérance » (*In Zach.*, III, 14). Le millénaire désigne le règne terrestre du Messie. Il existait donc dans le judaïsme une tradition qui voyait dans la fête des Tabernacles une figure du millénaire, et c'est de cette tradition que Méthode est l'écho.

La conception terrestre de la félicité des justes n'est pas le seul trait d'ailleurs où l'influence des spéculations juives relatives à la fête des Tabernacles apparaisse chez lui. Nous rencontrons par ailleurs une interprétation du *lulab* et de *l'étrog*, destinés à orner les tabernacles, et considérés comme le symbole des bonnes actions accomplies en cette vie qui mériteront la gloire des corps ressuscités[1] : « Je fêterai Dieu solennellement, ayant orné le tabernacle de mon corps de belles actions. Examiné le premier jour de la résurrection, j'apporte ce qui est prescrit, pour voir si je suis orné des fruits de la vertu. Si la Scénopégie est la résurrection, ce qui est prescrit pour l'ornement des huttes, ce sont les œuvres de la justice » (116, 23-27). Et Méthode voit dans l'*etrog* l'arbre de vie, figure de la foi[2], avec lequel il faut se présenter le premier jour au tribunal du Christ. Les palmes figurent l'ascèse, les myrtes la charité, les saules la pureté[3].

Or toutes ces conceptions semblent bien être d'origine rabbinique et se rapporter à l'interprétation eschatologique de la fête des Tabernacles dans le judaïsme ancien. L'obligation pour chacun de présenter son propre *lulab* composé suivant les prescriptions, apparaît dans la *Mishna*[4]. Plus nettement encore « l'idée que la parure des pavillons futurs sera en rapport avec les actions de l'homme durant sa vie terrestre » est familière aux Midrashim[5]. Le rapprochement de *l'etrog*, le citronnier, dont on portait le beau fruit à la main durant la fête, avec

1. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 36.
2. Voir aussi DIDYME, *De Trin.*, 2 ; *P. G.*, XXXIX, 721 A.
3. Sur la symbolique des saules, voir Hugo RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, p. 370 et suiv.
4. STRACK-BILLERBECK, II, 9, 783.
5. H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 197.

l'arbre de vie, aux fruits merveilleux, semble aussi se rattacher aux usages de la fête chez les Juifs [1] et aux spéculations sur l'arbre de vie si fréquente dans le judaïsme [2].



C'est un fait remarquable que les grands événements de la vie du Christ s'inscrivent dans le cadre des grandes fêtes du judaïsme, la Résurrection dans le cadre pascal, l'envoi de l'Esprit-Saint dans celui de la Pentecôte. Il est bien clair que ceci est destiné à montrer dans le Christ l'accomplissement des figures de l'Ancien Testament, dont ces fêtes étaient des mémorials. Au premier abord, il ne semble pas qu'il en soit de même de la Fête des Tabernacles. Un seul épisode de la vie de Jésus est explicitement situé dans le cadre de cette fête, et ce n'est pas un des principaux mystères : c'est l'épisode, rapporté par saint Jean, du Christ se présentant comme la source d'eau vive (*Joh.*, VII, 37). Mais une étude plus précise nous montre que plusieurs épisodes du Nouveau Testament « signifient que les espérances eschatologiques et messianiques rattachées à la fête des Tabernacles sont en train de se réaliser » [3].

Le premier de ces épisodes est celui de la Transfiguration. Peu de textes du Nouveau Testament sont plus chargés de résonances vétéro-testamentaires : la nuée, la voix du ciel, Moïse et Élie. Mais il semble qu'on puisse aller plus loin, et voir dans cette scène une allusion explicite à la fête des Tabernacles.

1. H. RIESENFELD, *loc. cit.*, p. 24 ; VOLZ, *Das Neujahrsfest Iahweh*, p. 35 sqq.
2. Le lulab et l'etrog, reproduits sur certains monuments funéraires juifs, signifient sans doute la résurrection. RIESENFELD, *loc. cit.*, p. 36.
3. RIESENFELD, *loc. cit.*, p. 277.

L'étude détaillée des motifs de la Transfiguration dans leur rapport avec la Fête des Tabernacles a été donnée par Harald Riesenfeld. Son étude comprend beaucoup de rapprochements suggestifs. Il faut y distinguer toutefois ce qui se rattache strictement à la fête des Tabernacles et nous intéresse seul ici, et ce qui concerne l'ensemble des fêtes d'automne et implique la thèse de l'unité de ces fêtes et de leur rattachement à la fête de l'instauration royale, thèse qui apparaît comme insuffisamment établie.

Une première indication se trouve au début de la scène dans un détail chronologique. Marc et Matthieu disent que la Transfiguration eut lieu « six jours plus tard » (*Mth.*, XVII, 1 ; *Mc.*, IX, 2), Luc dit : « A peu près huit jours après » (IX, 28). Le flottement même indique qu'il s'agit d'une circonstance de l'année où l'intervalle de six à huit jours avait une portée spéciale. Or ceci convient tout particulièrement à la fête des Tabernacles, qui durait sept jours, et où le huitième jour avait une importance particulière. La nuée (*Luc.*, IX, 35-36) est en rapport avec le culte du Temple. Sa présence dans le Tabernacle est le signe de la *shekina* de Iahweh. On sait par ailleurs qu'elle présentait dans le judaïsme une signification eschatologique et que sa présence était considérée comme le signe de l'habitation de Iahweh parmi les justes dans le monde à venir.

Mais le fait le plus important est celui des cabanes (σκηναί) que Pierre propose de dresser pour le Seigneur, Moïse et Élie. Il semble certain en effet qu'il faille voir dans ces cabanes une allusion à la fête des Tabernacles [1]. Après ce que nous avons dit plus haut,

1. ZIELINSKI, *De Transfigurationis sensu*, Verbum Domini, 1948, p. 34. Le lien de la montagne avec la fête des Tabernacles est indiqué par Néhémie (VIII, 15) : « Allez sur la montagne et emportez des branches pour faire les tabernacles ».

le sens de la scène devient clair. La manifestation de la gloire de Jésus apparaît à Pierre comme le signe que les temps messianiques sont arrivés. Or l'un des caractères des temps messianiques était l'habitation des justes dans les cabanes qui figuraient les huttes de la fête des Tabernacles. Le trait s'explique encore mieux si effectivement la Transfiguration a eu lieu au temps de la fête des Tabernacles. Elle manifestait alors que les réalités préfigurées par les rites de la fête étaient accomplies. La Transfiguration représente la vraie fête des Tabernacles. Cette signification eschatologique est encore plus accusée, si l'on admet avec Riesenfeld que l'expression de Pierre : « Il nous est bon d'être ici », est l'expression du repos, de l'ἀνάπαυσις eschatologique[1]. La fête des Tabernacles préfigurait ainsi le repos de la vie future.

Nous remarquerons d'ailleurs que la conception selon laquelle les justes habiteront dans des Tabernacles dans la vie future, que nous avons vue se former dans le judaïsme, apparaît dans le Nouveau Testament. Nous rencontrons dans *Mth.* l'expression de tabernacles éternels (αἰώνιοι σκηναί) pour désigner les demeures des justes dans la vie future. De même, l'expression σκηνοῦν pour désigner l'habitation des justes dans le ciel, est fréquente dans *l'Apocalypse* (VII, 15 ; XII, 12 ; XIII, 6 ; XXI, 3). Il ne s'agit donc pas, dans notre récit, d'un texte isolé, mais d'un thème courant et dont la signification messianique était commune[2]. Ainsi la scène de la Transfiguration marque-t-elle que les temps messianiques sont arrivés.

Dans la fête des Tabernacles, c'est le motif des

1. *Loc. cit.*, p. 258.
2. La relation de la Transfiguration et de la Parousie est bien marquée par *II Petr.*, I, 18.

cabanes qui apparaissait accompli dans la venue du Christ. C'est un autre aspect de la liturgie des tabernacles qui donne sa signification à un autre épisode de la vie du Christ, l'entrée à Jérusalem le jour des Rameaux. Nous avons dit que la procession autour de l'autel, le septième jour de la fête, avec les *lulab* agités par toutes les mains et au chant de l'*Hosanna* et du *Benedictus* du *Psaume CXVII* avait un caractère messianique. Or il est évident que ce sont ces traits liturgiques que nous présente la scène des Rameaux. Nous y voyons la foule accompagner l'entrée de Jésus, monté sur l'âne, qui était la monture du roi messianique, selon Zacharie (IX, 9), en tenant à la main des rameaux de palmier (*Joh.*, XII, 13) et en chantant les deux versets du *Psaume CXVII* : « Hosanna. Benedictus qui venit in nomine Domini » (XII, 15). Le sens de la scène est clair. Il signifie que la venue du Messie, préfigurée par la procession solennelle du septième jour de la fête des Tabernacles, est accomplie en la personne de Jésus.

Nous ajouterons une remarque, c'est que, comme pour la Transfiguration, il s'agit d'une réalisation de la fête des Tabernacles seulement provisoire ; le mystère de la Parousie glorieuse a été entrevu, mais il disparaît ensuite, car sa manifestation est réservée à la fin des temps. C'est bien ainsi que l'entend Jésus, quand il rappelle que la vraie fête des Tabernacles, où sera chanté le *Ps. CXVII*, est réservée à plus tard : « Vous ne me verrez plus désormais jusqu'à ce que vous chantiez : « Benedictus qui venit in nomine Domini » (*Mth.*, XXIII, 39). Ainsi, comme le remarquera profondément Méthode à propos de la fête des Tabernacles : « La Loi est figure et ombre de l'image, c'est-à-dire de l'Évangile ; et l'image, l'Évangile, l'est à son tour de la réalité » (*Conv.*, 115, 26-27). La scène des Rameaux, figurée

par la fête des Tabernacles, figure à son tour la Parousie glorieuse. Et le verset *Benedictus* accompagne chacune de ces Parousies.

D'ailleurs ce n'est pas seulement le *Ps. CXVII* dont le Nouveau Testament nous donne une interprétation eschatologique. C'est toute la liturgie des Tabernacles qui sert à saint Jean, dans l'*Apocalypse*, pour nous décrire la procession des élus autour de l'autel céleste. C'est en effet la liturgie des Tabernacles qu'il faut sans doute reconnaître dans le passage d'*Apoc.*, VII, 9-17 qui décrit la « foule immense » qui se tient devant le trône de l'agneau. Plusieurs traits en effet se rapportent à notre fête ; les palmes (φοινίκες) portées à la main[1], les robes blanches, qui évoquent celle du Christ à la Transfiguration (VII, 9), le tabernacle où le Seigneur demeure au milieu des élus (σκηνώσει) (VII, 15), les sources d'eau vive où ils se désaltèrent (VII, 17). Nous avons là, sur le second plan de l'eschatologie, la projection de ce premier accomplissement de la procession des Tabernacles qu'était, sur le plan de l'Évangile, l'épisode des Rameaux.

Nous avons signalé que dans la scène de l'*Apocalypse* les sources d'eau vive étaient une allusion à la fête des Tabernacles. En effet, comme nous l'avons dit tout à l'heure, les eaux puisées à la citerne de Siloé et qui servaient à faire des ablutions dans le Temple durant les sept jours de la fête, en représentaient un rite caractéristique. Or il y a un troisième épisode de l'Évangile où la fête des Tabernacles est évoquée et précisément à l'occasion de ce rite, c'est celui que nous rapporte saint Jean : « Au dernier

1. Nous remarquerons que seul saint Jean avait observé que, dans la scène des Rameaux, il s'agissait de palmes et qu'elles étaient portées à la main (XII, 13).

jour de la fête, le grand jour, Jésus se tenait debout et criait : Si quelqu'un a soif qu'il vienne à moi et qu'il boive, celui qui croit en moi. Comme dit l'Écriture : Des fleuves d'eaux vives jailliront de son sein » (VII, 37-38) [1]. La plupart des commentateurs sont d'accord pour voir dans l'image employée par Jésus, une allusion aux ablutions d'eau le dernier jour de la fête des Tabernacles.

Ces ablutions sont primitivement en relation avec les rites saisonniers pour attirer la pluie. Mais, dans la transposition historique de la fête dans le judaïsme, elles évoquaient la source d'eau vive que Iahweh avait fait jaillir dans le désert au temps de l'Exode, quand les Juifs habitaient dans les tabernacles. Et par ailleurs le rite de la fête, en rappelant cet événement passé, annonçait une nouvelle effusion d'eau vive à la fin des temps. En montrant que c'est lui dont l'eau vive doit jaillir, le Christ manifeste donc qu'en Lui la réalité préfigurée par la fête des Tabernacles s'accomplit. Et plus précisément encore, l'Évangéliste nous montre dans l'eau vive la figure de l'effusion eschatologique de l'Esprit-Saint qui devait avoir lieu « quand le Christ serait glorifié » (VII, 39) [2].

Nous voici donc arrivés à une seconde étape. Nous avions reconnu d'abord que trois rites de la fête des Tabernacles avaient pris dans le judaïsme une signification eschatologique : les huttes de feuillage, la procession accompagnée du *lulab* et de l'hosanna, les ablutions d'eau vive. Or nous avons vu que trois épisodes du Nouveau Testament nous

1. Sur les diverses interprétations de ce verset, voir Hugo RAHNER, *Flumina de ventre Christi*, Biblica, 1941, 269 sqq.

2. Ceci est repris par Cyrille d'Alexandrie : « La source d'eau de la fête des Tabernacles est le Christ spirituel et céleste qui arrose avec les fontaines d'En-Haut ceux qui le reçoivent » (*De Ad.*; LXVIII, 1109 A).

montraient cette figuration eschatologique des rites accomplis dans la personne du Christ. Il nous reste à voir comment les Pères de l'Église nous montrent dans la liturgie de l'Église la continuation de cette typologie.



Nous avons déjà remarqué que le Nouveau Testament, dans la question qui nous occupe, se contentait d'affirmer que les réalités eschatologiques, préfigurées par les Tabernacles, étaient déja accomplies dans le Christ. Quand il s'agissait de Pâque et de la Pentecôte, les Pères de l'Église nous ont montré que cette réalisation se continuait dans l'Église par le cycle liturgique. Nous arrivons à ce qui constitue le problème particulier de la fête des Tabernacles : elle ne comporte pas d'équivalent strict dans le cycle liturgique chrétien. Est-ce à dire pourtant que nous n'en trouvions nulle trace ? C'est la dernière question que nous avons à envisager.

Chez Didyme l'Aveugle, nous avons une première indication. La fête des Tabernacles est considérée comme la figure de l'année liturgique dans son ensemble : « Les Juifs, par la grâce de la Scénopégie, annonçaient en figure à l'avance (μυστικῶς) les synaxes des Saintes Églises et *Martyria* qui, par la foi et les bonnes œuvres nous conduisent aux tabernacles célestes. C'est à leur sujet que celui qui les a dressés disait : Faites-vous des amis avec les richesses d'iniquité, afin qu'ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels ». (*P. G.*, XXXIX 721 A). La fête des tabernacles se réfère ici à l'ensemble de dimanches, et spécialement au Temps après la Pentecôte, qui est précisément celui durant lequel elle avait lieu et auquel il est encore fait allusion à elle, le samedi des quatre-temps

de septembre. Commémorant le temps de la traversée du désert, entre la sortie d'Égypte et la terre promise, elle serait bien la figure de la vie de l'Église, entre le baptême et le ciel, qui correspond liturgiquement au temps après la Pentecôte.

Pouvait-on aller plus loin et établir une correspondance entre la fête des Tabernacles et une fête chrétienne? Nous avons une tentative de ce genre dans un *Sermon sur la Nativité du Christ,* de Grégoire de Nysse (*P. G.*, XLVI, 1129-1130). Ceci nous apparaît au premier abord plus étonnant, et nous ne voyons pas bien la relation liturgique de la fête des Tabernacles et de la Nativité. Mais il faut nous rappeler que, pour le IVe siècle, la fête du 25 décembre est essentiellement une fête d'idée, c'est-à-dire qu'elle ne se rattache pas à un épisode de la vie du Christ, mais à un aspect de la christologie. Cet aspect est celui de la manifestation du Messie, qui est bien, selon le *Psaume CXVII*, l'objet essentiel préfiguré par la fête des Tabernacles. Ce qui est propre à Grégoire, c'est la tentative de rattacher la troisième grande fête du cycle liturgique chrétien, celle du 25 décembre (ou du 6 janvier) à la troisième fête du cycle liturgique juif, qui se trouvait ne pas avoir jusque-là de correspondant. Effort intéressant, mais qui ne devait pas être suivi et dont la liturgie ne garde pas de trace.

Le premier trait de l'interprétation de Grégoire de Nysse est celui du messianisme. Nous avons dit que ce trait caractérise la fête des Tabernacles telle que nous la décrit le *Psaume CXVII*. Elle apparaît comme l'expression de l'attente du Messie et la figure de son avènement, thème que reprend Grégoire : la fête des Tabernacles figure la venue du Messie et elle a été accomplie avec sa venue : « Le prophète David nous dit que le Dieu de l'univers, le Seigneur du monde nous est apparu (ἐπέφανεν) pour constituer

la fête solennelle dans les touffes de feuillages (πυκναζόμενα, *Ps. CXVII*, 27). Il désigne par le terme « touffes de feuillage » la fête des Tabernacles qui était établie depuis longtemps, d'après la tradition de Moïse[1]. Mais annoncée depuis toujours, elle n'était pas encore accomplie. En effet la réalité était préfigurée par les événements symboliques, mais le véritable constructeur des tabernacles n'était pas encore là. C'est pour accomplir cette fête, conformément à la parole prophétique, que le Dieu et Seigneur de tout s'est manifesté (ἐπέφανεν) à nous » (*De anima* ; *P. G.*, XLVI, 132 B).

Le point de départ de Grégoire dans ce texte est l'expression « il est apparu » (ἐπέφανεν). Le psaume des Tabernacles annonçait cette « épiphanie ». C'est elle qui s'est accomplie dans la personne de Jésus. Et précisément la fête de l'« Épiphanie », celle du 25 décembre et du 6 janvier, commémore cette manifestation. C'est sur ce point que va insister le sermon sur la Nativité, en rattachant plus particulièrement cette manifestation à l'Incarnation : « Le sujet de la fête d'aujourd'hui (25 décembre) est la vraie Fête des Tabernacles. En effet, en cette fête, le tabernacle humain est édifié par celui qui a revêtu la nature à cause de nous. Nos tabernacles, qui avaient été abattus par la mort, sont relevés par celui qui a construit notre demeure à l'origine. Ainsi accordant nos voix à celle de David, chantons-nous aussi le psaume : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. Comment vient-il ? Non en bateau ou en char. Mais il aborde à l'existence humaine par la Vierge immaculée. C'est lui notre Seigneur qui est apparu (ἐπέφανεν) afin de constituer la fête

1. On remarquera que Grégoire sait que le *Psaume CXVII* est relatif à la fête des Tabernacles.

solennelle dans les touffes de feuillages jusqu'aux cornes de l'autel » (*P. G.*, XLVI, 1129 B-C).

La venue du Christ, sa nativité, apparaît donc comme l'inauguration de la vraie fête des Tabernacles. Ici apparaît une harmonique nouvelle : les σκηναί, les tabernacles humains construits à l'origine avaient été abattus par le péché. Cette interprétation vient de Méthode, que suit Grégoire[1]. Le Christ vient les relever, restaurer la nature humaine, inaugurer la vraie fête des Tabernacles que préfigurait la liturgie juive. Or l'inauguration de cette Scénopégie, c'est l'incarnation même dans laquelle, selon saint Jean, le Christ a édifié le tabernacle à son propre corps (ἐσκήνωσεν) (*Joh.*, I, 14). Il semble bien en effet que ce soit ce terme johannique qui constitue la médiation entre la fête des σκηναί et la fête de la nativité du Christ[2]. Par là, un thème nouveau, qui était étranger au thème biblique de la fête des Tabernacles et se rattachait à une autre ligne de pensée, se trouve fusionner avec lui.

Nous remarquerons que Grégoire fonde son interprétation de la fête, non seulement sur l'expression « apparuit nobis », comme dans le *De Anima*, mais aussi sur le verset : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ». C'est en effet ce verset qui exprime proprement le salut messianique. Nous avons vu l'Évangile l'appliquer à l'entrée triomphale du jour des Rameaux et à la Parousie finale. Grégoire de Nysse à son tour l'applique à la première parousie,

1. « Les prescriptions du Lévitique concernant la fête des tabernacles préfigurent la résurrection de nos corps » (*Conv.* 113, 24). La comparaison des corps à des tabernacles (= tentes) semble venir de Platon (*Axiochos*, 365 E). Elle a passé dans la *Sagesse* grecque (IX, 15), à qui saint Paul a pu l'emprunter (*II Cor.*, V, 2-8).

2. EUSÈBE (*Dem. Ev.* 9 ; *P. G.*, XXVII, 1173 D) désigne le corps du Christ comme un σκήνωμα.

celle du Christ dans la chair. Si on se souvient que c'est le verset par lequel la liturgie salue le Christ dans sa venue eucharistique, il apparaît comme le verset messianique par excellence, le chant qui scande les successives parousies dans les époques successives de l'histoire du salut.

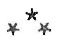
Mais Grégoire de Nysse ne met pas l'accent seulement sur la figuration de la venue du Messie par la construction des Tabernacles, mais aussi sur une autre figure eschatologique : la reconstitution de l'unité de la création spirituelle détruite par le péché. C'est à la fois un élément de la liturgie et un verset du *Psaume CXVII* qui en sont la figuration : la procession solennelle de la fête des Tabernacles autour de l'autel et le verset : « Constituite diem solemnem (in condensis) usque cornu altaris ». Cette procession, accompagnée du chant des psaumes, autour de l'autel, lui apparaît comme la figure du chœur reconstitué de toute la création, les hommes désormais unissant à nouveau leur voix à celle des anges[1].

Le *Sermon sur la Nativité* s'exprime ainsi : « Nous n'ignorons pas, frères, le mystère contenu dans ce verset du psaume, à savoir que toute la création est un seul sanctuaire du Dieu de la création. Mais quand le péché apparut, la bouche de ceux qui avaient été atteints par lui, fut fermée et le chœur de ceux qui célébraient la fête, rompu, la nature humaine n'y participant plus avec la nature angélique... Mais les paroles de la vérité ont retenti aux oreilles qui s'étaient fermées, en sorte qu'une seule fête harmonieuse constituée par la réunion dans un même bouquet (πυκναζόμενον) à la fête des Tabernacles de la création d'en-bas, avec les puissances sublimes qui entourent l'autel céleste. En effet les cornes

1. Voir Hilaire, *In Psalm. CXXXVI* ; *P. L.*, ix, 780 B.

de l'autel céleste sont les puissances sublimes et éminentes de la nature spirituelle, les Principautés, les Puissances, les Trônes et les Dominations auxquelles la nature humaine est réunie par la scénopégie en une fête commune » (XLVI, 1129-1130).

Ce thème de la reconstitution du plérôme de la création spirituelle est cher à Grégoire de Nysse, qui y revient à plusieurs reprises[1]. Sa relation particulière avec la fête des Tabernacles peut avoir été suggérée par la liturgie céleste de l'*Apocalypse*, où les anges et les saints apparaissent réunis autour de l'autel céleste. Plus directement on voit à quels traits du *Ps. CXVII* Grégoire la rattache. La création angélique lui apparaît symbolisée par les cornes de l'autel. C'est une exégèse du verset 27 de notre psaume que l'on retrouve ailleurs (ATHANASE (?), *Sel. Psalm.*, *P. G.*, XXVII, 480 B). Quant à l'union des hommes et des anges, elle se rattache principalement à la procession circulaire qui entourait l'autel, et qui figure la restauration du chœur céleste. Secondairement, Grégoire la rattache au *lulab*, au bouquet fait de branches diverses, désigné dans le psaume par l'expression de *condensa* (πυκναζόμενα) et qui figure l'union des diverses créatures spirituelles.



La tentative de Grégoire de Nysse n'a pas été suivie. Nous observons toutefois que le Graduel de la Seconde Messe de Noël contient trois versets de notre Psaume — et précisément ceux que notre auteur appliquait à la Nativité : ce sont les versets 28, 29 et 23. C'est bien à Noël que le tabernacle escha-

1. Jean DANIÉLOU, *Trois textes eschatologiques de saint Grégoire de Nysse*, Rech. Sc. Relig., 1940, p. 348 sqq.

tologique a été pour la première fois dressé, quand le Verbe « a établi son tabernacle parmi nous », et que l'unité des anges et des hommes a été restaurée, quand les anges sont venus visiter les bergers. Mais la Fête des Tabernacles ne s'est liée entièrement à aucun mystère de la vie du Christ. C'est peut-être que, plus qu'aucune autre fête, elle est liée à celui de ses mystères qui n'est pas encore accompli, celui de la dernière Parousie. Si jamais ce mystère, qui est celui de la royauté du Christ sur l'histoire, devait être un jour célébré liturgiquement, les textes du Lévitique et de l'Évangile, les versets du *Psaume CXVII*, les lectures de Grégoire de Nysse et de Cyrille d'Alexandrie y pourraient composer le plus admirable des offices.

INDEX DES MATIÈRES

INDEX DES AUTEURS MODERNES

TABLE DES MATIÈRES

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE ANDRÉ TARDY A BOURGES LE 25 MAI 1951

Dépot légal : 2e trim. 1951
No d'Imprimeur : 1.114
No d'Éditeur : 4.565

LEX ORANDI

Collection de recherches du Centre de Pastorale Liturgique

La collection publie des études théologiques, historiques, sociologiques, culturelles, tendant à orienter la renaissance liturgique française. Elle est ouverte au grand public cultivé, soucieux d'une information sûre et d'une réflexion approfondie.

- Nº 1. *** **Études de Pastorale liturgique** (première session d'études du C. P. L., Vanves, 26-28 janvier 1944). 410 pages .. .. 300 fr.
- Nº 2. O. CASEL, O. S. B. : **Le Mémorial du Seigneur**, 68 pages .. .. 120 fr.
- Nº 3. O. ROUSSEAU, O. S. B. : **Histoire du mouvement liturgique.** 244 pages .. .. 270 fr.
- Nº 4. L. BOUYER : **Le Mystère pascal**, 472 pages .. .. 480 fr.
- Nº 5. J. TRAVERS, O. P. : **Valeur sociale de la liturgie d'après saint Thomas d'Aquin.** 332 pages .. .. 390 fr.
- Nº 6. O. CASEL, O. S. B. : **Le mystère du culte dans le christianisme.** 192 pages .. .. 210 fr.
- Nº 7. **La Messe et sa catéchèse** (session d'études du C. P. L., Vanves, 30 avril - 4 mai 1946), 344 pages .. .. 405 fr.
- Nº 8. **Homéliaire patristique.** Présentation et traduction de Jean-P. BONNES, 368 pages .. .. 480 fr.
- Nº 9. Pierre LE BRUN, de l'Oratoire : **Explication de la Messe.** 640 pages .. .. 800 fr.
- Nº 10. H. CHIRAT : **L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique.** 284 pages .. .. 420 fr.
- Nº 11. J. DANIÉLOU : **Bible et liturgie.**
- Nº 12. *** **Le mystère de la mort et sa célébration.**

LES ÉDITIONS DU CERF


CENTRE DE PASTORALE
LITVRGIQVE